

LA IMAGEN DEL FILÓSOFO Y SUS RELACIONES CON LA LITERATURA. UN ESTUDIO SOBRE EL *DIÓN* DE SINESIO DE CIRENE Y DE SUS FUENTES

En el mundo de la filología y de la filosofía antigua es Sinesio de Cirene una figura muy secundaria, pero su personalidad original y simpática ha atraído siempre a los que se han dedicado al estudio de su siglo. Sinesio fue un hombre activo y brillante, un rétor diletante en filosofía, un hombre profundamente sincero. Elegido obispo por sus conciudadanos aun antes de estar bautizado no dudó en proclamar públicamente: «declaro ante Dios y los hombres, en el momento de ser llamado al sacerdocio, que me niego a predicar dogmas en los que no creo...» ¡Y sin embargo fue consagrado obispo! (*Ep.* 105, 705 d - 706 a ed. Hercher). Su personalidad es interesante porque en ella vemos plasmada la formación clásico-filosófica de los ambientes más cultivados del siglo IV en el norte de África y por la recepción y transmisión hasta nosotros de lo que se enseñaba en las cátedras alejandrinas¹.

Dentro de sus obras, el *Dión* (anterior a su conversión al cristianismo) merece un puesto especial. Es importante porque señala cierta evolución de su pensamiento y refleja el ambiente de la segunda sofística. Afirma K. Treu: «el interés principal del *Dión* estriba en la comparación de las dos grandes fuerzas que aún poseía el paganismo para oponer al cristianismo: filosofía y educación humanístico-retórica, fuerzas que debían unirse en vez de pelear

¹ Cf. H. I. Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», en *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Ed. by A. Momigliano, Oxford, 1963, pp. 130 s.

entre sí»². Puede decirse que el *Dión* es lo más impresionante entre lo escrito por Sinesio. A. Fitzgerald añade: «quizás su creación literaria más perfecta»³.

A pesar de ser un neoplatónico sincero la posición de Sinesio respecto al problema que nos ocupará a lo largo de este artículo, se aparta de una manera bastante radical de la posición de Platón en ideas análogas a las del *Dión*. J. M. Rist ha escrito:

Es claro que el neoplatonismo tiene que ser interpretado a la luz que arroja Platón, pero hay enormes diferencias entre él y sus sucesores. Primero porque sacaron las consecuencias lógicas de algo que Platón sólo enunció, y segundo porque de los pasajes oscuros del maestro, y susceptibles de diversas interpretaciones, los neoplatónicos han formulado teorías que están en contra de la enseñanza positiva y consciente del maestro⁴.

Sinesio —al tratar la figura del filósofo— se sitúa en esta perspectiva neoplatónica evolucionada.

La confrontación (y hacemos especial hincapié en esta palabra, pues la comparación entre ambos autores brotará de modo espontáneo en la mente del lector con la mera yuxtaposición de los dos sistemas a lo largo de este artículo) Platón-Sinesio es particularmente interesante. Veremos cómo este último se aparta, a pesar de su admiración por el maestro, en gran manera de los puntos de vista platónicos.

Para rellenar parte del hiato entre Platón y Sinesio nos ha parecido interesante ofrecer al lector un panorama de las ideas acerca de las relaciones del filósofo con lo literario a través de los autores que ha manejado directa o indirectamente Sinesio y que han podido influir en la concepción de su *Dión*. Los autores estudiados bajo el punto de vista concreto de la imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura son: Platón, Aristóteles, Plotino, Porfirio, Dión de Prusa y Temistio. La elección no es en modo alguno arbitraria. El estudio de Aristóteles tras Platón se imponía por la influencia de éste en los estudios de Lógica y en el ambiente de Alejandría, aunque es verosímil que nuestro autor no conociese

² Cf. *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlín, 1958, 22 s.

³ Cf. *The Letters of Synesios of Cyrene*, Londres, 1926, Int.

⁴ *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origines*, Toronto, 1964, 7.

al Estagirita más que de segunda mano. Plotino y Porfirio entran necesariamente en la lista como paladines del neoplatonismo. Dión de Prusa es un paso obligado —a pesar de que K. Treu ha demostrado su poca influencia real en el *Dión*⁵— al ponerle Sinesio como modelo. Finalmente Temistio, porque, aun sin ser citado por Sinesio ni una sola vez, es la fuente de inspiración más directa del *Dión*.

Somos conscientes de la incomplección de este elenco de autores. Para ofrecer una historia completa habría que extender éste artículo desmesuradamente y abarcar otros nombres... como Plutarco, Luciano y E. Arístides por ejemplo. Pero quede para eso otra ocasión.

1. EL «DIÓN» DE SINESIO DE CIRENE

En la carta 154 (ed. Treu pp. 52-56) dirigida a Hipatia hace Sinesio en persona la introducción a su *Dión*. Dos clases de adversarios se le oponen: los filósofos rancios, adustos, de mantos blancos, representantes de una parte de la herencia helénica, y los que visten mantos grises (*en phaiois*), es decir, una parte del clero cristiano. ¿Cuáles son sus quejas contra Sinesio? Los primeros: «Sinesio no es verdadero filósofo porque se ocupa de la literatura. Ha traicionado a la filosofía en favor de las letras». Los segundos: «el verdadero filósofo, despreciando las letras, debe ocuparse tan sólo de lo divino» (1-2). La defensa de Sinesio se basa sobre esta idea maestra: el vivir conforme a la filosofía no está reñido en absoluto con el cultivo de las letras. Es más, el filósofo debe ser un hombre de las Musas, un literato.

La imagen del filósofo ideal

Ante todo hay que efectuar una cuidadosa separación entre el filósofo y el sofista. El segundo es el hombre del simple buen decir (*eustomia*), pero que se ocupa de temas superficiales; el primero es el que, sin despreocuparse del cuidado del estilo, se ocupa de

⁵ *Kommentar* (n. 2), 16-20.

temas profundos y vive conforme a la filosofía (*Dio* I 1-3.8-9; en adelante citado con números romanos y arábigos simplemente). Un ejemplo lo tenemos en Dión de Prusa, quien, tras su destierro, trata en profundidad temas éticos y políticos y vivió como un verdadero filósofo (I 4-12).

a) Descripción del filósofo en su exterior: «un hombre privilegiado y cultivado».

El sabio no puede ser un inculto bajo ningún aspecto. Para tratar con multitud de personas le ayudará ser un iniciado en los secretos de las Musas (IV 4-6). La filosofía es como Apolo que preside el coro de las Musas; el filósofo, el que las reúne, las dirige y las hace cantar sinfónicamente concordes. Él actúa como solista entonando la melodía de lo *hieron kai aporrēton*, el canto que expresa lo divino (V 1). Por el contrario, el no iniciado en el coro de aquellas divinidades no merece el calificativo de sabio. Su actuación será una vulgaridad y su vida transcurrirá infructuosa (V 3-5).

Esta imagen exterior del sabio se complementa con una serie de pequeñas observaciones que se encuentran esparcidas en el epistolario de Sinesio. El sabio se encuentra a gusto apartado del tráfico de los negocios y dedicado al *otium* de la contemplación (*Ep.* 11, 648 b ed. Hercher). El vulgo no le importa. El vivir conforme a la filosofía no es para todos: «¿Qué hay de común entre el vulgo y la filosofía...?» (*Ep.* 105, 705 d H.). «El filosofar ante el vulgo es perder el tiempo, es incluso despertar en éste sentimientos de desprecio por los dioses» (*Ep.* 143, 725 c H.). A pesar de todo, y cuando sea necesario, el filósofo será un hombre útil al estado gracias a su formación: «uno puede ser filósofo y a la vez de utilidad para la patria» (*Ep.* 103, 700 d-701 a-b H.). No hay por qué imaginarse que el filósofo sea un hombre triste, enfermizo o huraño. Todo lo contrario. Escribe Sinesio a Herculano: «cuida tu salud y tu alegría para ser un leal sirviente de la filosofía» (*Ep.* 146, 730 a H.).

b) El filósofo y su mundo interior.

Las notas que le caracterizan son las siguientes:

1) Elección íntima, profunda y consciente de la filosofía como sistema de vida. Todo el *Dión* no es otra cosa que la alabanza de la vida filosófica como la única manera de vivir conforme a la filo-

sofía. En la *Ep.* 140 (725 c H.) escribe: «merece la pena llorar por aquel que sólo tiene la apariencia de filósofo y no lo es en realidad». La vida según la filosofía debe ser antepuesta a todo absolutamente (*Ep.* 103, 700 b H.), incluso a los deberes en la corte como abogado (a su amigo Pilámenes: *ibid.* 700 c).

2) Sistema ideológico de base fuertemente platónica. Las líneas fundamentales de pensamiento («dogmas santos») de todo filósofo que se precie son las siguientes:

α) La divinidad (el Uno, lo Bello, lo Inteligente, la Idea suprema) debe estar en el fondo de todo pensamiento, y más allá, como meta a alcanzar (IX 1).

β) El alma cae del mundo inteligible al material y grosero.

γ) La ascensión a la divinidad por medio del intelecto hasta la unión con ella por la contemplación.

δ) El *nous* como medio de la ascensión filosófica. No hay otro camino, pues la meta es una sustancia inteligible. ¡Pobres los adversarios del filósofo (los monjes; los teurgos) que quieren alcanzar la meta de la contemplación por caminos irracionales! No llegarán a ella nunca (IX 1-2; X 1; VIII 5). La razón es el templo de la divinidad en el sabio y el ojo que percibe lo inteligible (IX 4.8).

ε) Liberación necesaria de la materia (IX).

ζ) Práctica de las virtudes como función catártica. Es algo que se desprende de ε) necesariamente. Pero hay que conseguirlas de una manera racional, no como los «irracionalistas» (los monjes) que las poseen, sí, pero más por costumbre que por razón (VIII 5-7). La virtud principal es la *phronēsis* que se encuentra incluso por encima de la templanza (*sōphrosynē*). Hay que cultivar un todo armónico de las virtudes, pues sólo se desarrollan bien si nacen y crecen juntas (IX).

η) Necesidad de una *paideia*. Sería absurdo aceptar que la razón es lo mejor del hombre y luego no cultivarla. Se requiere una formación a base de ciencias y estudios humanístico-literarios. No se llega a la verdad por la nesciencia, sino por un método de iniciación racional. Pretender la sabiduría sin formación es vana palabrería (X; XI 1).

c) El filósofo ideal tiene que ser un amigo de las Musas: un literato.

Se deduce de la necesidad de *paideia* del apartado anterior. Sinesio afirma taxativamente que la literatura es un estudio propedéutico para la vida filosófica. Al hablar de los escritos tardíos de Dión de Prusa afirma que sirven de alimento anímico a los aspirantes a filósofos en el espacio que media entre la enseñanza elemental y superior (IV 1-3).

Si el camino ascensional hacia la divinidad es obra de la inteligencia, tenemos en la literatura una buena gimnasia preparatoria. Lo literario es obra del *nous*, y además ejercita la inteligencia y la fuerza del espíritu, luego es buena para el fin (VIII 1-4; XVII 3-4). Es necesario pagar la justa deuda a los poetas que preparan a las almas selectas para la filosofía (IX 23).

La literatura no sólo ayuda como propedéutica. Tiene, además, otra función no menos importante: la de ofrecer un reposo honesto, racional, agradable y útil para el alma tensa por el esfuerzo de la contemplación (IV 1-3). En teoría habría que estar en contemplación siempre. Pero el alma se encuentra aprisionada dentro del cuerpo, por lo que la contemplación continua es una meta inalcanzable. Hay que descansar sin hundirse en el fango de la materia (VI 3). Sin un placer legítimo, el alma puede hundirse (VI 4). ¿Y qué mejor que reposarse con algo tan espiritual como las bellas letras? (VIII 1). Un posible descenso de la contemplación a base de oficios manuales sería indigno del filósofo. Sería bajar de la cumbre de la montaña a lo más profundo del abismo. Ésta es la triste realidad de algunos de los adversarios del filósofo... los monjes. Cuando se cansan de la contemplación, llenan sus ocios dedicándose a labores tan rudas como trabajos en mimbres y faenas agrícolas. Es natural que procediendo así lleguen tan pocos a la meta (VII 1-5). El filósofo tiene que agradecer a la literatura el poder permanecer siempre en un grado suficiente de elevación intelectual (XI 2-3). El hombre que cultiva tan sólo las letras es como un cisne que canta bellamente; el puramente filósofo es como el águila. ¡Cuánto más bello es poder ser a la vez águila y cisne! (XI 4-5).

d) El filósofo ideal no se encuentra en oposición con la sana retórica.

Gracias a ella encuentra el sabio la palabra y el argumento apropiados (III 8-9). Los sofistas con su vana palabrería desvían a los hombres de la búsqueda de la verdad. Contra tales discursos

el filósofo debe armarse de otros igualmente brillantes y eficaces (V 5; VI 1). En la carta 103 escribe Sinesio a Pilámenes: «tú, querido amigo, cultiva la retórica. Lo que yo deseo es que cultives no la retórica de corte, sino esa noble y recta retórica a la que Platón mismo —eso creo yo— no se ha querido oponer (710 d H.).

e) La figura del filósofo resalta por la contraposición con otros tipos que también se dedican a la vida intelectual.

1) Los abogados y los rétores. Los primeros tienen que luchar con su palabra contra jueces que muchas veces se les duermen; los segundos son verdaderos esclavos públicos. ¡Qué desigualdad de auditorio en los teatros! ¡Qué cantidad de noches sin dormir preparando su voz y su figura por el afán de agradar! Y luego el público... al menor fallo se ríe de ellos y se va. No merece la pena luchar tanto por la apariencia y no por la verdad. El filósofo, en cambio, goza de toda libertad, sin auditorio obligado, sin discípulos impertinentes o impuestos que le obliguen a disertar sobre temas en los que no tienen el menor interés... temas en los que se ejercita más la memoria que el juicio, que es lo propio del filósofo (XII). La libertad se manifiesta en la falta de coerción temporal: la clepsidra no existe para él (*ib.*).

2) Los gramáticos y los maestros. Estos apenas si ofrecen nada de cosecha propia; su pensamiento no tiene tiempo para madurar. Muchas veces se ven obligados a improvisar. Viven ansiosamente preocupados por conservar la fama ante los discípulos; son a menudo envidiosos de la ciencia ajena e incapaces por ello de mejorar (XIII; XIV 1-2). El filósofo, por el contrario, toma como ejemplo a Sócrates. No se considera sabio; aprende de todos los que tienen algo interesante que decir; no es envidioso. En modo alguno está sujeto a la *doxa*, sino a la Verdad (XIV 3-5).

2. PLATÓN

A) La imagen del filósofo

Tres diálogos, fundamentalmente, nos ofrecen en Platón la imagen del filósofo ideal: la *República*, el *Fedón* y el *Teeteto*. En un primer momento pueden parecernos los puntos de vista de estos

tres diálogos en franca oposición: el filósofo gobernante de la *República*, el sabio recoleto y contemplativo del *Teeteto*, el filósofo sin ningún papel social y político del *Fedón*, ¿no se encuentran opuestos entre sí?

Aunque es verdad que las visiones de la *República* y del *Teeteto*, sobre todo, difieren profundamente⁶, podemos afirmar que en el conjunto de los tres diálogos no se ofrecen puntos de vista opuestos, sino complementarios. El *Fedón* se limita a definir la función moral del filósofo. El *Teeteto* nos lo pinta en un estado no ideal. La *República* nos lo describe en el estado ideal⁷. En orden a la claridad desarrollaremos las tres imágenes sucesivamente.

1) La imagen del filósofo en la *República*⁸.

Todas las ideas sobre el filósofo en este diálogo descansan sobre el concepto de «naturaleza filosófica» y éste, a su vez, se apoya en el concepto base de *physis*. Esta concepción es el eje de rotación del universo ideológico de la *República*⁹.

Una de las características de la idea de *physis* en Platón es la afirmación de la superioridad natural de ciertas naturalezas respecto a otras. Hay tareas tan difíciles e importantes que sólo pueden ser desempeñadas por naturalezas excepcionalmente capaces. Éste es el caso de las «naturalezas privilegiadas». La vocación filosófica es privilegio exclusivo de tales naturalezas (519 c). Este tipo de hombre es casi un prodigio de la Natura, pues tiene que juntar en una misma personalidad aptitudes variadísimas. A este tipo de naturaleza no duda Platón en llamarla «divina» (340 c). «Nacen pocas entre los hombres y pocas veces»¹⁰. Platón lo acepta como un hecho y lo eleva a principio: por jerarquía natural a unos les compete mandar y filosofar, a otros obedecer y no filosofar (474 c).

La institución más importante en la ciudad ideal es la del filósofo-rey. Para justificarla debe Platón esforzarse en describir la

⁶ Cf. F. Rodríguez Adrados, «El héroe trágico y el filósofo platónico», en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, Madrid, 1962, 40.

⁷ Cf. R. Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruselas, 1956, 100.

⁸ Cf. J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, París, 1958, 147 ss.

⁹ Cf. J. Igal, «El concepto de *Physis* en la *República* de Platón», en *Pensamiento*, 92, 1967, 407-437. D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlín, 1969.

¹⁰ Resp. 499 a. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1950, 363.

verdadera naturaleza filosófica, la imagen del filósofo ideal, y en segundo lugar establecer la equivalencia entre tal naturaleza filosófica y la capacidad de mando. La concepción filosófica de la naturaleza del alma juega aquí un papel importante. Hasta el L.X impera la imagen tripartita del alma (435 e-441 c): concupiscente, bravía y racional. Pero en el L.X Platón afina más (611 a-612 a). Precisamente por ser inmortal, el alma en su «verdaderísima naturaleza» no puede ser multiforme, sino simple. Considerada así, el alma se caracteriza por tres rasgos (611 e): a) su enamoramiento pasional por la sabiduría; b) su parentesco con las esencias divinas; c) su «transfiguración» o vuelta a su prístino ser. Pues bien, el filósofo no es sino «la verdaderísima naturaleza del alma realizada en el máximo grado posible en el estado de unión con el cuerpo»¹¹.

1.1. El filósofo se caracteriza ante todo por su amor a la sabiduría en su totalidad (474 b-475 c)¹².

La plebe no sabe nada porque se queda tranquila; el filósofo, en cambio, cae en la cuenta de su estado incurioso. Su primera condición es aceptarlo y tener un gran deseo de adquirir ese bien del que está en principio desprovisto: el saber¹³. Esta personalidad se nos aparece en un cuádruple contraste con el «filódoxo» (474 c)¹⁴. 1.º El filódoxo es aficionado a espectáculos y audiciones; el filósofo, al espectáculo de la verdad. 2.º El primero es aficionado a la pluralidad de cosas bellas; el segundo, a la Belleza misma. 3.º El estado mental del primero es la *doxa*; el del segundo, la *epistēmē*. 4.º La pluralidad fenoménica es el ámbito del filódoxo; el ser, el del filósofo. Por este amor a la verdad, el filósofo es capaz de captar las esencias eternas e inmutables (484 b). Su propia naturaleza le lleva a la visión de cada esencia (486 d); es amigo y pariente (*syggenēs*) de la justicia, del valor y de la templanza (487 a: es el coro de las virtudes que en 490 c-d se describe como comitiva de la verdad).

¹¹ Cf. J. Igal, *art. cit.* (n. 9), 431.

¹² Cf. J. Kube, *Tekhnē und Aretē*, Berlín, 1969, 190.

¹³ *Symp.* 204 a-b. Su tendencia hacia lo bello inteligible es como la del amante hacia el amado: 205 c-e.

¹⁴ Cf. R. C. Cross y A. D. Woozley, *Plato's Republic*, Londres, 1964, 138.

1.2. El filósofo genuino es un enamorado del Ser en cuya persecución se lanza y no cesa hasta darle alcance (489 e - 490 b).

Esta persecución es obra de la parte más noble del hombre-filósofo: el *nous*: «lo que hay de mejor en el alma», «el piloto del alma»¹⁵. Éste tiene una doble función respecto a lo noético, que se puede describir como dos estratos en profundidad, o quizás mejor en altura: 1) unión intelectual con la naturaleza de cada esencia, con el mundo de las ideas. Esto es posible por la *syggenieia* entre la naturaleza filosófica y la trascendente (489 e; 490 d); 2) a través de este mundo inteligible, ascensión hasta su fuente, el Bien-Belleza inteligible (518 c).

El conocimiento y posesión de esta Meta condiciona el valor del conocimiento y el de la posesión de las demás cosas (504 a - 506 b). Esta ascensión adquiere casi los colores de una iniciación. Es absolutamente necesario usar un medio apropiado; no se puede actuar a la ligera. Afirma L. Robin: «la iniciación se presenta bajo el aspecto de un método verdadero hasta llegar a la Cumbre...»¹⁶. Este método es doble, pero sus dos facetas están absolutamente unidas, la intelectual y la amorosa. Si en nuestra exposición las distinguimos, entiéndase más bien como un proceder pedagógico.

a) Ascensión intelectual. Es el producto de la educación del filósofo-rey¹⁷. Ésta no consiste en almacenar ciencia en el alma de fuera a dentro como si se tratara de dar vista a un ojo ciego..., sino que consiste en ejercitar la facultad de aprender que anida en el interior del alma. La educación es una «revolución del alma entera» hasta la contemplación del Ser (518 b ss.). El alma del filósofo se ejercitará por medio de los estudios «periagógicos», aquellos capaces de hacer girar al alma desde el devenir hacia el Ser (521 c). Son cinco, más su remate y culmen, la dialéctica.

1.º La aritmética o ciencia del número. Es periagógica porque lleva a la intelección y arrastra a la esencia (522 c - 526 c). 2.º La geometría o ciencia de la superficie plana. Es periagógica porque

¹⁵ Resp. 489 e - 490 d. Cf. J. Igal, *art. cit.* (n. 9), 432. C. Escudero, «Mito y Filosofía», en *Perficit*, vol. I (2.ª Ser.), 1969, 31-32.

¹⁶ Cf. L. Robin en su «Notice» a la edic. del *Banquete* en «Les Belles Lettres», París, 1929, XCII.

¹⁷ Cf. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960, 86. R. C. Lodge, *Plato's Theory of Education*, Londres, 1947, 89.

orienta al alma hacia la región inteligible de donde mana la idea del Bien (526 c - 527 c). 3.º La estereometría o ciencia del sólido. Periagógica solamente en cuanto apoya al *nous* a la comprensión de la verdad (527 d - 528 c). 4.º La astronomía o ciencia del sólido móvil. No la empírica que se detiene en el firmamento sensible, sino la teórica, la que tiene por objeto el firmamento inteligible (528 c - 530 c). 5.º La armónica o ciencia del sólido móvil sonoro. No es la «imitación» propia de los músicos vulgares que tratan de captar a oído los intervalos musicales, etc., sino el planteamiento de problemas teóricos y el tratar de establecer cuáles son los números (inteligibles) acordes y cuáles no y por qué (530 c - 531 d).

El filósofo versado en estos estudios propedéuticos está ya maduro para iniciarse en la dialéctica¹⁸. Esta ciencia es la única capaz de desvelar la verdad misma. Sólo ella capta las esencias metódica y universalmente. Las llamadas ciencias periagógicas no son en el fondo ciencias, sueñan sobre el Ser, pero no lo captan propiamente. Sólo la dialéctica arriba al principio mismo y allí se afianza... (531 d - 535 a). El filósofo ha de valerse de la dialéctica para intentar dirigirse, con la sola ayuda de la razón y sin intervención alguna de los sentidos, hacia lo que es cada cosa en sí.

Platón calcula que hacia los cincuenta años el filósofo estará ya a punto, gracias a la dialéctica, para llegar al término final: la contemplación con el «rayo del alma» del Bien, fuente de toda luz (539 a - 540 c). Toda esta ascensión es, pues, un proceso puramente intelectual con un fin eminentemente inteligible. Pero esta imagen quedaría falseada si esperamos este proceso de la

b) Ascensión amorosa. Nos salimos momentáneamente del ámbito de la *República* y completamos esta ascensión con los datos que nos ofrece el *Banquete*¹⁹. El amor es descrito como un gran *daimon* (202 d-c), quien como intermediario entre el saber y la ignorancia (*Poros* y *Penía*, abundancia y pobreza: 203 c y 204 b)²⁰ provoca en el alma por la conciencia de su indigencia deseos de pleni-

¹⁸ Cf. C. Redlow, *Theoria. Theoretische und Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlín, 1966, 89. H. L. Sinaiko, *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago, 1965, 119 ss.

¹⁹ Intervención de Sócrates y discurso de Diotima: 201 c - 212 b, especialmente 210 e - 211 c. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, París, 1964, 8 ss.

²⁰ Cf. S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven, 1968, 233.

tud²¹. Este amor por el saber y la Belleza-Bondad conduce al alma, escalón tras escalón, hacia la contemplación de esa Belleza. «El filósofo está poseído del cuarto delirio divino, el del amor. Impulsado por éste, vuela desde la belleza de aquí abajo hacia la verdadera fe», afirma Sócrates en el *Fedro* (249 d-e).

Este proceso será normalmente así: amor a un cuerpo bello, de donde amor a la belleza corpórea en general; paso al amor espiritual (amor hacia el alma del cuerpo bello); generalización del amor a las ocupaciones bellas y normas morales; amor a las ciencias en general; amor a la ciencia suprema; consideración de la Bondad-Belleza inteligibles como supremo fin, y de ahí contemplación de la Belleza en sí misma (210-211 d)²².

Nos hemos referido siempre a la Bondad-Belleza «inteligibles». En este aspecto reside la clave de unión de los dos aspectos de la ascensión hacia lo Supremo. Sobre este carácter netamente intelectualista ha escrito L. Robin:

El debate sobre el saber que se suscitó entre Agatón y Sócrates al comienzo del Diálogo (175 e) queda como acabado y esclarecido en el proceso dialéctico hacia el bien. Partiendo de la emoción sensible, el amor, disciplinado por la filosofía, intelectualizado por una serie de abstracciones que le sitúa cada vez más en un campo intelectual, llega por fin a lo inteligible: alcanza una idea colocada en el puesto jerárquicamente más alto de las esencias inteligibles... la contemplación de ese objeto se hace sólo por medio del pensamiento, órgano de la misma naturaleza que el Objeto al que se aplica²³.

Hemos mencionado repetidamente el término «contemplación». Se puede aplicar, efectivamente, este vocablo al estadio final de esta doble ascensión intelectual-amorosa. Cuando el filósofo ascendiendo de forma en forma llega a la Primera, principio unificante de las esencias y causa del Ser, en este punto —una vez completadas las condiciones psicológicas necesarias— el espíritu humano se encuentra con el Ser en un contacto que supera las normas del

²¹ Cf. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Londres, 1958, 92. J. Kube, *op. cit.* (n. 12), 197.

²² Cf. J. Walter, *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*, Leipzig, 1893 (Rep. anast. 1967 Hildesheim), 306. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Hamburgo, 1961, 227.

²³ L. Robin, *Notice* (n. 16), XCV.

conocimiento ordinario: la contemplación²⁴. Es como un éxtasis, como una *opsis* de lo divino, un llegar a tocar lo que está más allá de las esencias particulares por una especie de tacto misterioso (*ephaptesthai*: *Symp.* 212 a; *eksaptesthai*: *Ep.* VII 341 d) que posee el *nous* en esos momentos supremos.

Esta contemplación del filósofo platónico tiene un carácter marcadamente religioso: la divinidad es el punto final de la tensión ascensional. Pero ¿hay una verdadera unión mística entre el alma y la divinidad? ¿Se encuentra la ciencia dialéctica unida a la mística? Cuestión ésta nada clara²⁵ y complicada. Es posible que tenga razón E. Bréhier²⁶ cuando opina que la *theōria* y la *opsis* en Platón, como aprehensión del Ser, no tienen una realidad mística, sino que son simplemente metáforas del poeta que es Platón. La vida contemplativa puede tener en su sistema dos aspectos, el dialéctico y el místico, pero toda tentativa de unir uno con otro está abocada al fracaso. «Hay un hiato que Platón no ha llenado jamás. Aunque la contemplación y el conocimiento científico estén aislados, Platón —en su vida íntima— llegaba quizás a unirlos..., pero no podemos confundir el método científico con las condiciones subjetivas»²⁷.

Sea cual fuere la solución a este problema, lo cierto es que el filósofo se encuentra en la plenitud de su vida inmerso en la contemplación del Bien y de la Belleza. Aparte de las ciencias propedéuticas de la preparación intelectual, el sabio necesita —para llegar a esta Meta— un tipo de *preparación psicológica*: la práctica de la ascesis y de las virtudes. Es necesario que el sabio se asemeje al orden inteligible donde reina la armonía perfecta y la justicia. En el hombre mismo debe existir una perfecta jerarquía y subordinación de lo inferior a lo superior²⁸. El sabio, si es verdadero y no fingido, debe entregarse a los placeres del alma en sí misma y dar de lado a los del cuerpo (485 e; 581 e). Pero sobre este aspecto se insiste más en la imagen del filósofo en el *Fedón*.

²⁴ Cf. A. J. Festugière, *op. cit.* (n. 10), 224-227; 233-234.

²⁵ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 101-104.

²⁶ «Platonisme et neoplatonisme», en *REG* LI, 1938, 489-498.

²⁷ *Ib.* p. 498.

²⁸ Cf. A. J. Festugière, *op. cit.* (n. 10), 454.

1.3. El filósofo gobernante.

Cuando el alma del sabio se ha empapado a fondo de la visión del Bien, cuando el filósofo ha convivido con las ideas y se las ha apropiado, cuando su espíritu desciende los escalones que antes había subido y va determinando en cada uno de ellos la medida de ser que poseen respecto al Uno, entonces —al término de su descenso— posee el filósofo una ciencia completa de la realidad. A partir de entonces deberá tomar las riendas del gobierno en su ciudad tomando como modelo el Bien. Gobernará por turno con otros filósofos, alternando la vida activa con la contemplativa del estudio (539 e - 540 c).

Este ocuparse de lo material no se logra sin esfuerzo. Cuesta mucho descender desde la felicidad hasta la vida común, hasta la «caverna» donde viven ignorantes y maniatados los demás mortales, para liberarles de sus cadenas y orientarlos hacia el Bien (cf. 517 d). Pero no hay más remedio. La ciudad ha preparado al sabio con largos años de estudio para ese momento. La justicia individual es obra del entendimiento que contempla el bien; la justicia de la ciudad será la obra del sabio que asemeja a ésta con las ideas ejemplares. La *theōria*, por tanto, lleva a la *praxis* del gobierno. Aparente antinomia y profundidad de psicología del filósofo que gobierna el estado ideal. La imponente construcción de la *República* la confirma Platón en la Carta VII y en el *Timeo*: el verdadero, el filósofo ideal tiene que ser en algún momento de su vida un político (17 c - 20 c).

Puede ser interesante el comparar esta imagen rica, compleja y profunda del filósofo con la de su rival el sofista, definida por Platón mismo en el diálogo que porta este título. El sofista es la antítesis del filósofo verdadero (cf. *Tim.* 19 c). Es complicado definirlo porque su personalidad se refugia en el «no ser», en la oscuridad (254 a). Platón lo caracteriza con cinco rasgos: 1.º, cazador interesado de jóvenes ricos; 2.º, negociante al por mayor de las ciencias del espíritu (cf. *Prot.* 313 d: *kapēleuontes*); 3.º, vendedor al por menor de tales ciencias; 4.º, fabricante él mismo de lo que vende, y 5.º, atleta del discurso y del discutir (211 d-e). El sofista, en contra del filósofo, encuentra su terreno en la mimética. En este campo de los simulacros y de las imágenes (contraste *doxa-epistēmē*), del no ser, es donde el sofista se hace el omnisciente (232 b).

2) La imagen del filósofo en el *Fedón*.

La descripción del sabio en este diálogo está montada vigorosamente sobre una antítesis: la oposición de dos tipos radicalmente opuestos, el *philosōmatos* y el *philosophos* (68 b-c). El primero designa al hombre carente de sustrato metafísico, al que en lugar de tender hacia las ideas está anclado en la materia, en el cuerpo y en las pasiones. El segundo es el hombre que vive de y para lo trascendente, el panegirista encendido de la inmortalidad del alma (cf. *Phaidr.* 245 c ss.), que posee todos los argumentos posibles para demostrar su aserto (70 a-107 d) y tiene su mente fija en la sabiduría y en la vida futura.

a) El filósofo o la búsqueda de la Sabiduría.

Esta es la quintaesencia de su personalidad. Está preocupado tan sólo por captar en profundidad la esencia del Ser (65 c). Para ello es indispensable, en primer lugar, el apartamiento de lo sensible y de lo corpóreo. Pregunta Sócrates a Simias: «¿No conseguirá eso (la contemplación de lo que es cada cosa) el que más se dirija hacia cada objeto con la sola inteligencia... sin arrastrar con el razonamiento ninguna sensación, sino que sirviéndose del entendimiento por sí sólo y depurado trate de perseguir lo depurado en cada uno de los seres, apartándose lo más posible de ojos y oídos, y por decirlo de una vez del cuerpo todo como del que perturba al alma y no le deja adquirir la verdad y la sabiduría cuando le acompaña?» (66 a). En segundo lugar, la práctica de las virtudes (69 a-b). Son absolutamente necesarias para la perfección del alma del filósofo (69 a-b).

b) La meta de la sabiduría es la perfección del hombre en esta vida y la adquisición de la felicidad en la otra, esto es, la visión del bien y la posesión de la perfecta sabiduría. «En ningún otro sitio se ha de encontrar al amante del saber lleno de una sabiduría sin impureza, sino allá...»²⁹.

c) Corolario: posición valiente del filósofo ante la muerte. El temerla sería un contrasentido. Mientras vive, el filósofo no profesa otra cosa que estar muerto (64 a). «No es un amante de la sabiduría,

²⁹ *Phaidr.* 68 b. El filósofo gobernante de la República habitará también feliz, tras su muerte, en las «islas de los bienaventurados», donde será sabio y feliz por la contemplación del Bien: 504 a-b. Cf. J. Igal, *art. cit.* (n. 9), 433-434.

sino un amante del cuerpo, habla Sócrates, el hombre a quien estando para morir veas enojarse» (68 b-c). Cuando la divinidad le desate de las ataduras corporales, el alma del sabio se sentirá feliz, pues entrará en el reino de la sabiduría, en las islas de los bienaventurados y vivirá entre dioses y hombres sabios y buenos (61 e-62 c; 63 b-c).

3) La imagen del filósofo en el *Teeteto*.

La pintura del sabio que Platón dibuja en este diálogo es la personificación de la postura del filósofo ante la realidad bruta de un estado no conforme a sus ideales. El sabio huiría si pudiera, viviría fuera del mundo..., por lo menos lo hará en espíritu. Pero ya que los lazos del cuerpo le obligan a permanecer en la tierra, adoptará una actitud digna de desinterés en lo que respecta a lo agitado de la vida política y social.

a) El filósofo fuera de la realidad.

Hablábamos más arriba del esfuerzo violento que hacía el filósofo de la *República* para bajar del maravilloso mundo de las ideas. Pero al fin y al cabo desciende. El sabio del *Teeteto* procurará mantenerse en ese mundo superior. Buscará su refugio en la contemplación. Procurará ser a la vez un sabio y un místico³⁰. Su cuerpo habitará en la ciudad, su pensamiento —elevado sobre pequeñeces y mezquindades (173 e)— contempla la naturaleza (174 a), profundizando sobre todo en la humana (174 b). Su comportamiento será como un eco de aquellos pensamientos de la extranjera de Mantinea: «si hay alguna vida que merezca la pena ser vivida es ésta: la contemplación de la belleza en sí misma» (*Symp.* 211 d). Al filósofo le preocupa la existencia del mal en el mundo; pero convencido de la imposibilidad de vencerlo adopta como actitud la huida. Dice Sócrates en tono grave a Teodoro:

Es imposible que el mal desaparezca, habrá siempre, necesariamente, algo contrario al bien... y por ello un esfuerzo se impone: evadirse de aquí (*enthende*) lo más de prisa posible. La evasión (*phygē*) consiste en asemejarse a la divinidad en la medida de lo posible, y uno se asemeja a ella haciéndose justo y santo en la claridad del espíritu (*meta phronēseōs*) (176 a-b).

³⁰ Cf. A. J. Festugière, *op. cit.* (n. 10), 226.

b) El filósofo en el mundo.

Toda su actuación estará condicionada por su actitud señalada en a. 1) Libertad. El filósofo es un hombre verdaderamente libre. Habla, discute, piensa sobre los temas que le interesan. No le urge el tiempo: la clepsidra no existe para él (172 d; 175 e). Justamente lo contrario de lo que le sucede a los abogados y a los rétores. Éstos son sirvientes de los demás, se ven obligados a hablar ante gente apresurada o jueces exigentes. Sus discursos no tienen un alcance indiferente, a veces les va la vida en el éxito. Esto les enerva el espíritu y acaban siendo aduladores y esclavos de personajes importantes. Su alma se empequeñece y se tuerce (172 e - 173 a).

2) Afán de justicia y verdad. Esto es como un corolario de la falta de intereses creados (176 e).

3) Desinterés por todo lo terreno. Sócrates describe así al filósofo en su vida social-política:

Desde joven ignora incluso el camino a la plaza pública, no sabe dónde se encuentran los tribunales ni la sala del Consejo... las decisiones y los debates no hallan en él ningún eco. Las ambiciones de las *hetairías*, el asalto a las magistraturas, las reuniones, los festines, no los conoce ni en sueños. El filósofo no tiene ni sospecha de lo que ocurre en la ciudad, así como tampoco sabe el número de toneles de agua que tiene el mar» (173 d-e).

Y más adelante comenta:

Si alguna vez, en los tribunales o en cualquier otro sitio, tiene que tratar contra su voluntad cualquier asunto... es objeto de la risa de la chusma, va de perplejidad en perplejidad y se encuentra en mil dificultades por su falta de experiencia. Si le insultan no sabe cómo responder apropiadamente porque no tiene práctica del mal. Su figura parece incluso ridícula (174 c).

No es extraño que a un hombre así le importen un comino las riquezas o el haber nacido de linajudos padres o el pertenecer a nobles familias... (174 e - 175 b). En conclusión: un sabio, un místico contemplativo, que vive en la ciudad sin vivir en ella.

B) *El filósofo y la literatura*

El contenido de este apartado en Platón es mucho más conocido y la bibliografía más abundante³¹, por lo que nos podemos excusar de cualquier intento de amplificación. Señalaremos, empero, las líneas directrices generales. La posición del filósofo ante la literatura viene condicionada por su universo mental, tal como se desprende sobre todo de la *República*. Las ideas madres sobre la justicia, el ser, la ciencia verdadera en contraposición con la *doxa*, la ascensión hacia el Bien-Belleza inteligibles, etc. son las que harán adoptar al filósofo una postura ante lo literario que la mayor parte de las veces será desfavorable.

a) En el *Jon*.

El diálogo marca el comienzo de la condena platónica de la poesía a pesar de la alabanza a los poetas³². Las críticas directas van contra la profesión de los rapsodos, pero a propósito de una crítica de sus comentarios se enjuicia la actuación del poeta. De los textos claves, muy conocidos (534 b y 536 e 542), se deducen dos argumentos principales contra la poesía: 1.º Ésta no tiene un objeto propio que pudiera concretarse en una posible técnica (que reposa en la *epistēmē*) poética. No alcanza, pues, la categoría de una *tekhnē*. 2.º La poesía es fruto de un proceso irracional. Está alejada, por tanto, del conocimiento y es, en consecuencia, incapaz de enseñar nada ni ejercer una función educadora³³. Toda esta crí-

³¹ Cf. un buen elenco en L. Gil, *Los Antiguos y la Inspiración poética*, Madrid, 1966, 38, n. 15; cf. además G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Londres, 1965; R. Harriot, *Poetry and Criticism before Plato*, Londres, 1969; W. Krauss, «Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum», en *Wiener Studien* 68, 1955, 63-87; W. Kroll, *Studien zur Verständniss der römischen Literatur*, Stuttgart, 1924; L. Moss, «Plato and the Poets», en *PhQ* 50, 1971, 535-542; A. D. Skiadis, «Ueber das Wesen des Dichters im platonischen Ion», en *SO* 46, 1971, 80-89; A. Spirduti, «Divine Nature of Poetry in Antiquity», en *TAPA* 81, 1950, 225 ss.; E. N. Tigerstedt, *Plato's Idea of Poetical inspiration*, Helsinki, 1969; P. Trupp, *Plato, quae disserat de inspiratione*, Diss. Göttingen, 1920.

³² Cf. E. Lledó Iñigo, *El concepto «poiēsis» en la filosofía griega*, Madrid, 1961, 56; cf. L. Gil, *op. cit.* (n. 31), 45; cf. *Apol.* 22 b.

³³ Cf. L. Meridier en su *Introduction al Jon* en «Les Belles Lettres», París, 1949, 7.22.

tica es todavía, hasta cierto punto, superficial. El ataque serio vendrá en el libro X de la *República*, no por deficiencia de la *tekhnē*, sino a partir de la teoría de las ideas.

b) En la *República*.

Este diálogo nos muestra una postura doble del filósofo ante la literatura que tiene su origen en dos aspectos diversos del concepto de *physis*. Los libros II y III nos ofrecen una visión optimista de la educación artístico-literaria en el convencimiento de que el buen arte es posible y de que ejerce un influjo benéfico en la *physis* del alma. La literatura es aquí claramente una *paideia* propedéutica para la dedicación a la filosofía. Es una educación que tiende a la implantación de las virtudes a través de la belleza basándose en el parentesco que existe entre la naturaleza de lo bello y la naturaleza artística³⁴. El libro X, por el contrario, será un ataque profundo a la poesía desde dos frentes: 1.º, la poesía causa efectos desastrosos en la naturaleza del alma; 2.º, la mimesis, fundamento de la poesía, es insostenible desde la teoría de las ideas.

1) *Libros II y III*. El primer paso en la educación del filósofo es el musical. Hay que tener en cuenta, como señala P. Vicaire³⁵, que la palabra *mousikē* tiene en Platón no sólo el sentido restringido (sonidos armónicos) que posee en nuestra lengua, sino que encierra en sí también a la poesía y sobre todo la epopeya y el arte dramático. Incluso en su sentido más estricto, Platón hace hincapié en la letra cantada al son de los instrumentos. (Esta observación habrá de tenerse en cuenta también para las *Leyes*.)

La primera forma literaria con la que se encuentran los futuros filósofos es el mito. Estos «moldean las almas de los niños mejor que sus cuerpos los masajes» (377 c). Hay que eliminar de la *paideia* los mitos que atentan contra la piedad, los que tratan de truculencias y guerras entre los dioses. Sólo serán admisibles los mitos modelados según estos tres modelos teológicos: 1.º La divinidad es veraz. 2.º Dios no cambia. 3.º La divinidad es buena (377 c - 383 c). Hay que acabar también con los mitos que atacan el valor y la templanza (386-392 a). El mito es sólo salvable como expresión metafórica de verdades puramente filosóficas, inexpresables al llegar

³⁴ Cf. J. Igal, *art. cit.* (n. 9), 429 s.

³⁵ *Recherches sur les mots designant la poésie et le poète dans l'œuvre de Platon*, París, 1964, 74 s.

a situaciones límites. O también como expresión de la fe filosófica que está más allá de la metafísica. En este sentido habla Sócrates del riesgo hermoso (*Phaid.* 114 d) que es «hacer fábulas» sobre la suerte futura de las almas.

La poesía en general es *mimēsis*³⁶. Hay tres clases de poesía: a) La simple. El poeta habla en nombre propio (ditirambo). b) La imitativa por antonomasia. El poeta introduce personajes dialogando (drama). c) La mixta. El poeta habla unas veces en nombre propio y otras introduce personajes (épica). El poeta es un imitador, el filósofo no debe serlo. Sólo ocasionalmente puede hacerse tal, imitando (componiendo poemas) caracteres virtuosos. De ningún modo, imitando caracteres viles, etc. La forma b) debe ser excluida porque es una imitación universal y es imposible que se haga bien. El imitador universal tendría que ser despachado incluso de la *polis* (392 c - 394 d).

La razón de este cuidado de la imitación en la *paideia* del filósofo es el siguiente: los hombres son por naturaleza imitadores. La natura se ve favorecida por la literatura en esta tendencia. Toda imitación tiende a parecerse a lo real y cada uno se vuelve poco a poco lo que imita..., de ahí la importancia de una literatura sana³⁷. «Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guíen al encuentro de todo lo bello y agraciado. De este modo los jóvenes (que se forman en la filosofía) vivirán como en un lugar sano donde no despreciarán ni uno solo de los efluvios de la belleza que procedentes de todas partes, llegan a sus ojos y oídos como si se les aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, a amar, y obrar de acuerdo con la idea de la Belleza» (401 c-d).

2) *Libro X*. Platón ataca esta vez a la mimesis³⁸ en general y a los poetas en particular a la luz de la teoría de las ideas y de la tripartición del alma (concepto de *physis*). Cuatro aspectos del ataque:

a) Aspecto *metafísico*: el producto mimético es la apariencia. Lo mimético (lo poético) no tiene ser, es «no ser» (595 a - 597 e).

³⁶ Cf. G. Sörbom, *Mimesis and Art*, Bonniers, 1966, 117 ss.

³⁷ Cf. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, 1951, 101-102, *Tim.* 19 d-e.

³⁸ Cf. G. Sörbom, *op. cit.* (n. 36), 148 ss.

b) Aspecto *epistemológico*: el conocimiento mimético es ínfimo. Es un corolario de lo anterior. El producto mimético se encuentra a tres grados de la verdad. El primer grado es la Idea; el segundo, lo fabricado a imitación de la idea; el tercero, el producto apariencial de la mimesis (597 a - 598 d). Conclusión: el poeta no sabe nada del ser, sino de la apariencia. c) Aspecto *psicológico*: la poesía habla normalmente a la parte irracional del alma. d) Aspecto *moral*: la poesía causa estragos en el alma, fomenta las pasiones (se mantiene la división tripartita del alma, pero se hace especial consideración en la *physis* del alma como dividida en dos partes: la racional y la irracional, bravía y concupiscente). Por estas razones se rechaza la tragedia y la comedia (606 c-d).

Conclusión: en la ciudad ideal bajo el gobierno del filósofo ideal hay que desterrar la poesía y no se admitirá más que los encomios a los dioses y las alabanzas de los virtuosos. El conflicto entre la poesía y la filosofía es ya muy antiguo —dice Sócrates— y la poesía no tiene argumentos para defenderse contra los ataques de la filosofía...; por tanto, el filósofo, inflexible, la excluirá de sí y de su ciudad. En definitiva, está en juego la virtud³⁹.

c) Lo literario en el *Fedro*.

La materia es amplia, pero nos concentraremos sobre todo en el texto clave del 245 a (cuatro clases de delirio)⁴⁰. De él se deduce que la pureza del alma es inseparable de la inspiración divina. Platón considera a dos tipos de poeta: los técnicos sin inspiración y aquellos cuya inspiración no es del todo pura. Sólo un poeta filósofo podría unir las dos condiciones⁴¹. La inspiración poética está aquí, pues, aparentemente bien considerada⁴², el poeta en relación con lo divino... pero a pesar de todo en la jerarquía de las

³⁹ Los poetas eran los educadores del pueblo griego: cf. *Phaidr.* 276 e; *Resp.* 411 d; 522 a; 534 d; *Lisis* 214 a; cf. B. Marcos, «El concepto de Mimesis en Platón», en *Perficat*, vol. II (2.ª Ser.), 1970, 203. «Para Platón estaba presente el enorme prestigio de los poetas fundado precisamente en su función creadora y, por tanto, en una transmisión de la enseñanza a través de la comunicación que por el Logos se establecía entre el poeta y el espectador», E. Lledó Iñiguez, *op. cit.* (n. 32), 135. R. L. Nettleship, *op. cit.* (n. 37), 106 y 341.

⁴⁰ Cf. L. Gil, *op. cit.* (n. 31), 65 ss.

⁴¹ Cf. la nota de L. Robin en su edición del *Fedro* («Les Belles Lettres», París, 1933), 33.

⁴² L. Gil, *op. cit.* (n. 31), 68.

almas el poeta no ocupa más que el sexto lugar cerca del artesano y del labrador⁴³.

Sobre las dos bases del texto 245 a (irracionalidad de la inspiración poética y función pedagógica del poeta) podría montarse un ataque semejante al de la *República*. Sin embargo, Platón no lo hace porque describe simplemente en el *Fedro* un estado psicológico sin preocuparse de las implicaciones político-legislativas que pudiera tener. Platón no habla en el *Fedro* como organizador de la *polis*, sino como psicológico y metafísico.

Uso del mito literario como ayuda a la filosofía:

El filósofo puede sacar provecho de las leyendas y mitos tradicionales para penetrar en su propia conciencia con una mirada iluminada y ver en ella alguna verdad. Así, por ejemplo, lo hace Sócrates con el mito de Oritia raptada por el Bóreas, aunque confiesa que no es un método muy productivo. Requiere mucho esfuerzo para obtener poco (229 c-e). El filósofo inventa muchas veces fábulas para que le sirvan de modelos prácticos de instrucción. Así, el mito de la cigarra con el que se explica gráficamente la naturaleza del filósofo, mediador entre la divinidad y los hombres (258 s ss.). De todos modos, subsiste en el Platón del *Fedro* una gran desconfianza respecto a la literatura, incluso hacia lo escrito. Basta pensar en el mito de Theuth (274 d ss.). La creación de la escritura trajo sus grandes inconvenientes a la humanidad. Un eco de la *República*: «la escritura se parece a la pintura (y a la poesía), pues engendra seres en apariencia vivientes, pero son sólo semejanzas...» (275 d).

d) La poesía en el *Gorgias*.

Tras una descripción muy peyorativa de la retórica tal como se practicaba comúnmente (cf. luego), se compara a la poesía con la retórica (502 b-d). Obsérvese en este pasaje la insistencia con que Sócrates fija la idea de que la poesía, como la retórica, se dirigen al gusto, al placer de los espectadores (no a la parte racional del alma), muchas veces en contra de la verdad, la virtud y la justicia, lo único que interesa al filósofo⁴⁴.

⁴³ Cf. el poeta como artesano (*dēmioergos*) en Homero, *Od.* XVII 383.

⁴⁴ Omitimos la referencia a las *Leyes* porque sustancialmente no aportan nada a la crítica de la poesía en la *República*. Se insiste en: a) el poeta crea irracionalmente bajo la inspiración de las Musas (719 b-d); b) los poetas edu-

C) *El filósofo y la retórica*

1) En el *Gorgias*. En este diálogo aborda Platón la descripción de la retórica tal como la entiende la gente y es practicada por casi todos. Tras una crítica fuerte marcará la oposición entre dos estilos de vida⁴⁵: uno conforme a la retórica, otro conforme a la filosofía.

a) Descripción de la retórica. El ángulo de visión es el político moral. La retórica, tal como se practica, no es un arte, sino un puro empirismo (462 b - 463 a). Todo lo más podría llamarse arte del discurso cuyo fin es la persuasión (449 c-e; 450 a-c). Y una persuasión que es producto de la *doxa* (diferencia *epistēmē-doxa*: *Resp.* 477 c - 480 a), no de la ciencia (454 e - 455 a). La mayoría de las veces se utiliza a la retórica para defender la injusticia, cuando su verdadero ser debería ser lo contrario (480 c - 481 b).

b) Oposición de dos géneros de vida⁴⁶. Frente a la retórica personificada en Calicles se alza la imagen del filósofo ideal, Sócrates. A los ojos de los «retóricos» el filósofo es el hazmerreír de todos (484 e - 485 d; cf. antes: descripción del *Teeteto*: 172 e s.). Se impone una elección entre eso dos estilos de vida. Sócrates irá describiendo la vida del filósofo eliminando uno a uno los argumentos contrarios de Calicles, para terminar que, curiosamente, el filósofo es el único hombre verdaderamente político. Sólo una acción que hace a los hombres mejores es verdaderamente política (504 d; 507 c; 513 e - 515 d). «El orador (filósofo) dirigirá a las almas con los discursos que pronuncie y tendrá siempre puesta su mira en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos» (*ibid.*)⁴⁷.

Pero ¿cuál es esa retórica que debe emplear el filósofo? Esta pregunta, contestada en embrión en el *Gorgias*, será ampliamente satisfecha en el *Pedro*.

cadores de los niños (656 c); c) grave peligro de que enseñen mal. Por eso es obligatoria la censura estatal (802); d) cautela en la educación de los ciudadanos frente a la comedia y a la tragedia (816 d - 817 d).

⁴⁵ Sobre el tema de los géneros de vida cf. también J. S. Lasso de la Vega, *Ideales de la formación griega*, Madrid, 1966, 68.

⁴⁶ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 69-72.

⁴⁷ En el *Menexeno* se confirman los puntos de vista del *Gorgias*. Hay también un desprecio de la retórica y cierta mofa de los rétores que ejercitan una especie de encanto y sortilegio (*kētoumenos*; *goēteousin*: 235 a-b).

2) La retórica en el *Fedro* (condiciones para una retórica filosófica⁴⁸). Su *objeto*: la retórica es conductora de almas (*psykhagōgē*), por tanto su objeto es el alma (270 e - 271 d). Su *fundamento* es la verdad. Esto supone la dialéctica filosófica, búsqueda de las ideas..., etcétera (259 e; 260 e; 265 c - 266 d). Sus *condiciones* son: 1) Debe investigar sobre las causas por las que el alma obra o recibe impresiones (271 a). 2) Se ocupará de la descripción y clasificación de las almas y de la descripción y clasificaciones de las diversas especies de discursos (271 b). 3) Partiendo de las ciencias de la naturaleza (el todo en el que el alma y el cuerpo están integrados), hará un análisis de las relaciones de causalidad entre las almas y los discursos. Llegará así a un conocimiento racional de los medios apropiados a los diversos estados del alma (268 a; 276; 272 a; 277 c; 278 d). En conclusión: la verdadera retórica, la única que el filósofo puede y debe practicar, será un arte de conocer a las almas y a la vez de pensar y de hablar. Su esfuerzo, conducir las a la verdad.

3. ARISTÓTELES

A) *La imagen del filósofo*

Al trazar una semblanza del filósofo en Aristóteles vamos a distinguir tres aspectos que no son más que facetas de una realidad única y compacta: el filósofo como ser eminentemente intelectual. En un primer momento intentaremos describir la imagen del filósofo de la juventud de Aristóteles⁴⁹ cuando aún frecuentaba la Academia: el *Protréptico* (a). En segundo lugar, la figura del filósofo en el Aristóteles maduro, distinguiendo el aspecto metafísico (*Filosofía Primera* fundamentalmente) (b) del aspecto ético (*Política*, *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*) (c).

a) Una imagen del filósofo para la propaganda: el *Protréptico*.

De esta obra sólo se nos han conservado fragmentos y se basa en el trabajo de reconstrucción de los filólogos. La fuente principal

⁴⁸ Cf. H. Kester, *Plaidoyer d'un Socratique contre le Phédre de Platon (XXVI Discours de Thémistius)*, Lovaina, 1959, 9-16.

⁴⁹ Cf. W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1934, 54-105.

es Jámblico (caps. 7-12 de su *Protréptico*). Hoy día, a pesar de las dudas de algunos, por ejemplo W. G. Rabinowitz⁵⁰, se admite como muy segura la reconstrucción⁵¹. Este opúsculo pertenece a un momento de la evolución aristotélica en el que todavía no se ha lanzado la gran ofensiva contra la teoría platónica de las ideas. Es obra, pues, de transición. La influencia del maestro es fuerte. Los materiales intelectuales están tomados de Platón, pero el sello aristotélico es inconfundible. Aparte del uso de los argumentos y su disposición, ciertas ideas básicas como la finalidad de la Naturaleza, la distinción entre «acto» y «potencia», etc., nos ofrecen un aspecto aristotélico muy claro. Esta obra —lo indica el título— es un «eulogio» sobre la filosofía y el filósofo. Es una exhortación propagandística a la práctica de la filosofía que llevará al ser humano a la felicidad. Aunque Aristóteles considera al filósofo de hecho como un rey, su mensaje sobre la filosofía se dirige a todos los hombres.

Hay dos tipos de razones para inducir a los seres humanos a la filosofía⁵². Unas, por así decirlo, un poco superficiales; otras, más profundas, que intentan demostrar el valor que la filosofía tiene en sí misma y la bienandanza del filósofo. Las primeras razones (frags. 2; 3; 4; 5 a y 9; 5 ed. Walzer) muestran que la filosofía no puede dejar al hombre indiferente, que ésta le proporciona enormes ventajas e incluso fama. Subyace en ellas la imagen de un filósofo que descubre su capacidad natural para filosofar y que, atraído por la sabiduría y por el afán de ser feliz, ejercita esta capacidad fácil y agradablemente. La segunda serie de argumentos (frags. 6; 7; 11; 12; 14; 13; 10) muestran el valor de la filosofía en sí misma y al filósofo como el hombre de la *phronēsis* y que actúa de acuerdo con ella puesto que es la perfección suprema. Nos detendremos un momento en esta segunda serie.

1.º En el hombre, la parte mejor es el alma, porque es la que manda y ordena. Lo mejor del alma es la inteligencia. La suprema

⁵⁰ Aristotle's *Protrepticus* and the Sources of his Reconstruction, Los Angeles, 1957.

⁵¹ Cf. también A. H. Chroust, *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*, Notre Dame (Indiana), 1964.

⁵² Cf. S. Mansion, «Contemplation and Action in Aristotle's *Protrepticus*», en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Ed. by Düring-Owen, Göteborg, 1960.

actividad del hombre que la cultiva —el filósofo— será la consecución de la verdad. Ésta se consigue por la *phronēsis*. Una vez en posesión de ella, el filósofo se dedicará a la contemplación puramente teórica (frags. 6 y 7). La contemplación tiene la primacía absoluta sobre cualquier otra actividad⁵³.

2.º El filósofo es el hombre que actúa más de acuerdo con los fines de la naturaleza. Todo lo que llega a ser, de acuerdo con los fines de ella, es hermoso y hecho justamente, y viceversa. El hombre es la producción mejor de la naturaleza. Para saber su fin natural hay que considerar hacia dónde la conduce su fin natural. Ahora bien, al ser el hombre inteligente su fin natural será el conocimiento de lo verdadero. Y esto sólo lo logra el filósofo que entrega su vida al ejercicio de la filosofía (frag. 11).

3.º El filósofo es el hombre feliz, pues tiene en la vida presente lo que los seres felices poseen en las «islas de los bienaventurados». Allí no hay necesidades materiales, sólo inteligencia, pensamiento y contemplación puros. Por tanto, el filósofo que practica esto en la vida presente posee las mismas cosas que hacen felices a los bienaventurados (frag. 12). Añádese el siguiente razonamiento. La vida puede considerarse en dos sentidos, como «acto» ó como «potencia». El primero es naturalmente más perfecto que el segundo. El alma cuanto más actualice su potencialidad de pensar, tanto más vivirá. Ahora bien, una actividad perfecta y sin impedimento —como es el pensar— tiene que contener en sí el placer. Por tanto, la actividad de la contemplación, la del filósofo, será la más placentera (frag. 14).

4.º El filósofo es la persona más útil en la vida. La filosofía aporta grandes ventajas a la legislación, la política, el arte... En todo hay que obrar conforme a la natura y la verdad. Sólo el filósofo, el único que contempla la realidad tal cual es, puede llevar una vida verdadera o producir leyes justas, etc. La vista no opera nada sobre las formas, y sin embargo es nuestro mejor auxiliar para la acción. Así el filósofo a través de la filosofía conseguirá todos los bienes.

Conclusión: la vida del filósofo es la única que merece la pena vivirse. Todo en la vida es irreal como en una pintura. Lo único digno de consideración son la razón y la sabiduría. Por tanto, una

⁵³ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 107.

de dos: o el hombre se lanza a practicar la filosofía, o es mejor que diga adiós a la vida (frag. 10). El *Protréptico* es un esfuerzo por llevar el intelectualismo hasta sus últimas consecuencias. La *philosophia*, *sophia* y *phronēsis* no son otra cosa que el perfecto conocimiento teórico de los objetos más inteligibles⁵⁴. Sólo el filósofo contempla las realidades y puede imitarlas. El político no puede jamás igualarle.

b) El filósofo como metafísico.

El filósofo es el hombre que posee al máximo la capacidad de la admiración (*thaumadsein*: *I Met.* 982 b 12). Al maravillarse ante las cosas le entra el deseo de conocerlas profundamente. El afán de saber lo poseen todos los hombres, pero sólo el filósofo lo tiene en profundidad (*Poet.* 1448 b 13; cf. *I Met.* 982 a-b). Esta disposición sapiencial y la atención al mandato apolíneo de «conócete a ti mismo» (*de phil.* 3 ed. Walzer) son los dos pilares que le impulsan hacia la filosofía. Hay que entregarse de joven a la vida filosófica si se quieren percibir los frutos de ella. Normalmente el joven que se fortalece en las labores gimnásticas se encuentra en óptima disposición para poner también su esfuerzo al servicio de la filosofía (cf. Pseud. Arist. *Rhet. ad Alex.* 1435 a).

Filosofar será servirse de la facultad de reflexión, que es lo distintivo del hombre⁵⁵. Esta reflexión le llevará a apartarse de la opinión de la mayoría, ley tiránica de la sociedad (cf. *Symp.* 204 a-b), para hablar según la naturaleza y la verdad. «Esta investigación —escribe Aristóteles en los prolegómenos de la *EN*— nos resulta difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, con todo, que es mejor y que debemos para salvar la verdad sacrificar incluso lo que nos es propio, sobre todo siendo filósofos, pues siéndonos ambas cosas queridas es justo preferir la verdad» (1196 a; cf. *II Met.* 982 a).

Esta verdad le llevará a ocuparse de los primeros principios de todas las cosas. Su ciencia propia y primigenia será la «filosofía primera» o metafísica, aquella que investiga sobre los seres en cuanto seres, sus causas y sus principios (*III Met.* 998 a). Propio del filósofo es poder especular sobre la unidad de los seres y sus diver-

⁵⁴ Cf. S. Mansion, *art. cit.* (n. 52), 67.

⁵⁵ Cf. A. M. Malingrey, «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle ap. J. C.*, París, 1961, 57.

sos aspectos (994 a), sobre el ser más pleno, la sustancia, sea ésta cual sea (998 b, 1069 a). También investigará sobre los seres «más inferiores», los accidentes, que no poseen su ser sino en la sustancia (1025 a). Ninguna parte del mundo de las ideas le será ajeno, pero le interesarán sobre todo los «universales» y cómo deben predicarse de los seres (1038 b). Su proceder será como el del matemático, investigando desde lo más profundo del cosmos. Las sustancias están ordenadas. El filósofo deberá tratar de ellas con orden así como el matemático opera con los números con orden (996 a ss.).

Parte importantísima de su ocupación reflexiva será lo teológico. El *nous* no tiene barreras y debe ascender hasta lo divino⁵⁶, que es también sustancial. El sabio, por la abstracción y universalidad de su ciencia, difiere del mero dialéctico. Éste es un simple operador de categorías mentales. Trabaja con lo que ya ha sido hallado y forma con ello sus silogismos. Construye más bien una ciencia pedagógica. El filósofo, en cambio, tiene una función más importante: trabajar para que los primeros principios (*ta aksiōmata*) se conozcan bien y se apliquen rectamente a los problemas (*Top.* 155 b). En esto difiere el filósofo, por ejemplo, del orador. El primero tratará de la justicia o injusticia como tal, en abstracto; el segundo contra tal o cual injusticia, a la que conoce y fustiga gracias a la ciencia del primero (*Problem.* XVIII 917 a). No es de extrañar, por ende, que el sabio sea superior a los que se ocupan de la naturaleza física. Porque los estudios físicos constituyen, es verdad, una ciencia pero no la suprema (*I Met.* 983 a).

¿Es inverosímil que un sabio así se aparte del vulgo? No lo es. Ya hemos dicho que en muchas cosas se aparta de la opinión de la mayoría, porque a ésta sus proposiciones le parecen verdaderas paradojas (*Soph. Elen.* XII 172 b; *En* 1095 a).

Es instructiva la comparación del verdadero filósofo con el sofista. El primero es sabio verdadero, el segundo sólo en apariencia (*Soph. Elench.* XI 171 b; I 164 b s.). El sofista trata también del «ser», pero más en la superficie, es decir, no «en cuanto son seres» (*IV Met.* 1003 a), lo cual es propio del filósofo. El sofista es interesado y enseña por dinero; el filósofo, no. Éste podría enriquecerse fácilmente, pero no le interesa (*Pol.* 1259 a; *EN* 1164 b). El sofista

⁵⁶ A. M. Malingrey, *ib.* 58-59.

es perito en el arte de disputar, pero en esto el filósofo no le debe ir a la zaga; así podrá competir con las mismas armas. El arte del sofista puede ayudar al verdadero sabio para poder distinguir bien los argumentos e incluso para su propia investigación. Le impedirá caer en paralogismos, cosa posible si no estuviera versado en este arte (*Soph. Elen.* XVI 175 a). Aristóteles ha hecho hincapié en la oposición de las dos figuras; pero, por otra parte, el Estagirita cambió en algo la despreciativa opinión que Platón tenía de los sofistas. Con las debidas distinciones puede afirmarse que restauró parcialmente el honor que merecían⁵⁷.

c) El filósofo y el βίος θεωρητικός⁵⁸.

Aristóteles en la plenitud de su madurez vuelve, sobre todo en la *EN*, a un tema fundamental tratado ya en el *Protréptico*: la actividad más perfecta del sabio, la contemplación. La discusión más densa sobre esta función la emprende el Estagirita en el Libro X de la *EN*. Pero antes de abordarla veamos el tratamiento del mismo tema en la *Política* y en la *EE*⁵⁹.

1. En la *Política*. En los primeros capítulos del libro VII se toca el tema del mejor género de vida. Hay dos fundamentalmente: la vida práctica (propia del βίος πολιτικός / φιλότιμος) y la contemplativa (propia del βίος θεωρητικός / φιλόσοφος). Aristóteles considera a las dos perfectamente morales, pero introduce una reserva capital. La vida práctica, la acción, no tiene que ser entendida sólo hacia el exterior. No sólo son activos los pensamientos que nacen con vistas a resultados prácticos. Las acciones más puras son las contemplaciones que no tienen otro fin que ellas mismas.

En apariencia tenemos aquí una síntesis de las vidas contemplativas y activas: la *dianoia* es una *praxis* eminente. Pero en la realidad los dos elementos quedan nítidamente separados en favor de la contemplativa. De todos modos, la distancia que existe entre el filósofo y el político no es grande. Aristóteles afirma: el filósofo puede aplicar su ciencia a la política y de hecho muchos lo hicieron con mucho más realismo que Platón (1266 a). (Cf. también *Rhet.* 1398 b; cf. *I Met.* 982 a).

⁵⁷ Cf. W. Jaeger, *op. cit.* (n. 49), 129.

⁵⁸ Cf. G. Redlow, *op. cit.* (n. 18), 104; J. Vanier, *Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Brujas, 1965, 361-369.

⁵⁹ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 110-127.

2. En la *EE*. El filósofo es considerado aquí ante todo como un ser pensante, por tanto esencialmente contemplativo. Esta actividad se ejercita por la *phronēsis*. La vida contemplativa se distingue claramente de la actividad moral. La vida filosófica no es llamada aquí *bios theōrētikos*, sino simplemente *theōrētikē* aplicada a *philosophia*. Esta contemplación tiene por fin esencialmente lo divino, es la *theōria tou theou*. Por ello el filósofo debe escoger de los bienes naturales aquellos que no le impidan la contemplación de la divinidad. Obsérvese en todo ello el colorido religioso de esta primera ética y el parecido con el *Protréptico*, sobre todo en la asignación de la vida contemplativa a la *phronēsis*. Para Aristóteles no es problema, como lo sería para Platón, el plantearse qué vida es preferible, la práctica o la contemplativa. Por supuesto que en todo el tratado se da preferencia a la segunda, pero para el Estagirita la vida filosófica es a la vida práctica lo que la virtud dianoética es a la virtud ética. Hay, pues, una distinción y una preferencia, pero no un desprecio por la segunda. Como en la *Política*, y en esto se aparta de Platón, el filósofo a pesar de su intelectualismo empieza a ver con ojos menos maliciosos la acción «pura».

3. En la *EN*⁶⁰. El L. X sobre la felicidad empalma con el L. I. Cada ciencia y cada arte tiende hacia un fin que es idéntico con el Bien. En el hombre, este bien será la realización perfecta de la naturaleza humana; en esto consistirá la felicidad (cf. 1176 a). Ésta es una *energeia*⁶¹. La definición exacta de esta palabra no se encuentra en la *EN*. Para comprenderla hay que oponer el «estar en acto» al «estar en potencia». Pues bien, la *energeia* es la existencia de algo no como existencia potencial, sino en acto⁶². El «estar en acto» debe ser conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre: el entendimiento. Su actividad —la contemplación—, de acuerdo con la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Aristóteles distingue aquí entre *phronēsis* y *sophia*. La primera es fuente de virtud moral; la segunda será la ciencia que actúa en la contemplación. «La primera

⁶⁰ Muy útil, en general, el comentario de R. A. Gauthier y J. J. Jolif, *L'Étique à Nicomaque. Int. Trad. et comm.*, Lovaina-Paris, 1970.

⁶¹ Cf. J. Vanier, *op. cit.* (n. 58), 127 ss.

⁶² Cf. 1176 b. A. Grant, *The Ethics of Aristotle illustrated with Essays and Notes*, Londres, 1885, 233.

es sabiduría intelectual, la segunda, sabiduría práctica. La *phronēsis* es necesaria para la felicidad humana como componente, la *sophia*, como agente productivo de ella»⁶³. Pero la diferencia de vocabulario respecto a la *EE* es más aparente que real. Esta contemplación es ante todo una vida: *bios theorētikos* o *ho kata ton noun bion* que se definía en la *EE* como una *theōrētikē* aplicada a *philosophia*. Esto, como se ve, es un mero cambio de vocabulario⁶⁴. Esta vida sería, en teoría, la mejor para todos los hombres. Pero de hecho sólo llegan a ella los sabios, los filósofos (1177 b y a). Hay que hacer aquí una importante distinción, sin embargo, respecto a *EE*. En ésta decíamos que el objeto de la contemplación era eminentemente religioso, lo divino. En la *EN*, por el contrario, se ha eliminado lo religioso y lo místico: la vida moral del filósofo no depende del conocimiento de lo trascendental. Se fundamenta en el carácter moral de la vida humana⁶⁵.

La vida contemplativa aparece en la *EN* como la actuación de tres virtudes dianoéticas: *epistēmē*, *nous* y *sophia*. La inteligencia se aplica en la vida contemplativa a las siguientes disciplinas: la física, la matemática y la filosofía primera. Son ciencias puramente teóricas. La física, porque trata de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento; la segunda, porque versa sobre los seres inmutables pero «no separados»; la filosofía primera, porque se ocupa del Ser inmóvil y separado. Desde luego, esta última es la ciencia más apropiada para servir de ocupación al *bios theōrētikos* puesto que su objeto es el más excelente, pero no es la única. Se ha opinado, en efecto, que el objeto de la contemplación del filósofo en este tipo de vida perfecta y feliz es exclusivamente la Filosofía primera, es decir, la contemplación de Dios⁶⁶. R. Joly tras los pasos de W. Jaeger opina en contrario y con razón⁶⁷. Los argumentos son en síntesis los siguientes: a) La palabra *sophia* no es aplicada por Aristóteles tan sólo a la filosofía primera, sino tam-

⁶³ Cf. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1957, 108.

⁶⁴ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 114.

⁶⁵ Cf. W. Jaeger, *op. cit.* (n. 49), 233.

⁶⁶ P. Defourni, «L'Activité de contemplation dans les Morales d'Aristotle», en *Bull. de l'Inst. belge de Rome*, 18, 1937, 97; J. Leonard, «Bonheur chez Aristote», en *Mem. de la Classe des Lett. de l'Acad.*, Bruselas, 44 (2.^a Ser.), 1948, 140 ss.

⁶⁷ *Op. cit.* (n. 7), 119-123.

bién a la física. La *sophia* es un método de saber y no se restringe tan sólo a la actividad teórica contemplativa. b) En el L. X de la *EN*, la vida dichosa, la vida según el espíritu, se opone a la vida política⁶⁸. Pero no hay que entender bajo esas palabras una actividad intelectual restringida a la filosofía primera. Los caracteres que se reconocen en la vida contemplativa son los de la vida intelectual en general. c) Si el supremo fin de la contemplación en la *EN* fuese Dios tan sólo, Aristóteles no habría hablado en absoluto de los medios para llegar a él. La moral de Aristóteles sería un edificio bello y monstruoso a la vez, pues le faltaría la pieza fundamental. Aceptados estos argumentos, podríamos definir al *bios theōrētikos* del filósofo como sigue: «el género de vida que se consagra al estudio de las ciencias teóricas y que exige el ejercicio de las virtudes dianoéticas esenciales sin un color especial místico o religioso».

Para el ejercicio de esta actividad el sabio es completamente autárquico. Es verdad que se dedicará con más gusto a la contemplación si tiene a su lado a quienes se entreguen con él a la misma actividad. Pero puede hacerlo naturalmente sólo, y cuanto más sabio sea, mejor (1176 b). La contemplación requiere ocio. Constituirá la perfecta felicidad para el filósofo si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad nada hay incompleto.

Inferior a este *bios theōrētikos* será la vida conforme a las virtudes morales: *ho kata tēn allēn aretēn bios*. Teóricamente, el hombre contemplativo no tiene necesidad de los actos de estas virtudes. En cuanto que convive con otros, sí tendrá necesidad de esos auxilios (1178 b). Con esto se ofrece un pequeño puente de unión entre la vida contemplativa y la práctica. De hecho, en la realidad de la vida, no se excluyen, y las dos unidas conducen al tipo perfecto del hombre. El *bios theōrētikos* es, por último, el más parecido al estado bienaventurado de los dioses. Al practicar la contemplación el filósofo será amado por éstos puesto que se ocupa en lo que ellos aprecian (1178 b - 1179 b).

⁶⁸ Cf. A. M. Malingrey, *op. cit.* (n. 55), 61-62.

B) *El filósofo y la poesía*

«Propio de los poetas es inducir a peligros...», «dice el proverbio que los poetas mienten mucho» (frag. 131 ed. Dübner). Estas frases escritas de pasada por Aristóteles pueden hacernos pensar que en la obra del Estagirita las relaciones del filósofo con lo literario van a ser tan tensas como las que existían en la *kalipolis* platónica. Pero no es así. La aparición de la *Poética* de Aristóteles supone un abismo en lo que respecta a las relaciones filósofo-literatura. Es verdad que el Estagirita no refuta explícitamente la posición platónica peyorativa sobre la poesía, pero ofrece ya muchos materiales para corregirla⁶⁹. Tras expulsar a la poesía de la *polis* ideal, Sócrates añadía: «daremos también a los defensores de la poesía, no ya poetas sino amigos de la poesía, la posibilidad de razonar en su favor y de sostener que no es sólo agradable sino útil para los regímenes políticos y de la vida humana. Pues ganaríamos, en efecto, con que pareciese que no sólo es agradable sino provechosa» (*Resp.* 607 d-e). Este es el deseo que hasta cierto punto ha comenzado a transformar en realidad Aristóteles en su *Poética*.

La causa fundamental de todas las divergencias aristotélico-platónicas respecto a la belleza, el arte, la literatura, radica en la concepción filosófica central. Para Aristóteles lo fundamental es el «ser», el ser real y concreto que realiza en su existencia una noción esencial y abstracta. Para Platón lo fundamental es la «idea» como auténtica realidad. El primero, como el segundo, considera a la poesía como mimesis, aunque la palabra tiene ya otro sentido en Aristóteles, desde luego no peyorativo. El argumento de Platón de que el poeta —imitador de difuminadas sombras de realidad— estaba a tres pasos de la verdad, ya no se esgrime. La forma o idea no está ya fuera, sino en el alma del poeta. La poesía imita, sí, pero caracteres, emociones y acciones, no el mundo sensible, sino el de la mente humana⁷⁰. «La imitación no es ya una pura engañifla que habla a la parte irracional del alma despertando ilusiones. Es la parte racional quien comprende que esa imitación no es, cierta-

⁶⁹ Cf. W. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1949, 278.

⁷⁰ Cf. W. D. Ross, *ib.*

mente, la misma realidad, pero al mismo tiempo cae en la cuenta de que tal imitación es una auténtica y verdadera representación del objeto real»⁷¹.

Contrariamente a Platón, considera Aristóteles al poeta como el mejor maestro del pueblo. Una pintura o un poema pueden ayudar al hombre a aprender algo sin esfuerzo. La poesía no es amoral, incluso cuando dice en las historias de los dioses cosas que suenan menos apropiadamente. «Falso» o «verdadero» son dos vocablos sin valía en el dominio de la narración fingida. Tampoco se hace Aristóteles en su *Poética* ningún problema sobre el influjo de tales narraciones en el alma de los niños⁷². En esta obra están ausentes los argumentos metafísicos y algo amargos en contra de la poesía y la tragedia que esgrimía el Sócrates del L. X de la *República*.

La acción de la poesía sobre la vida de los sentimientos humanos es para Aristóteles grande. Rechaza la opinión platónica de que la vida de los sentimientos sea algo malo o menos bueno. La vida sentimental no es buena ni mala en sí, depende de la voluntad..., aunque está naturalmente de acuerdo con su maestro en que esa vida de sentimientos debe estar controlada por la razón⁷³. Afirma W. D. Roos acertadamente:

La *Poética* de Aristóteles marca el comienzo de la liberación de dos errores que han estropeado una y otra vez la teoría estética: la tendencia a confundir la Estética con los juicios morales y el creer que el arte es un mero duplicado de la realidad⁷⁴.

Es precisamente tarea del poeta el operar, a través de su arte, una intensa acción emocional. Entramos así en el discutidísimo pasaje de la «función catártica» de la tragedia: «La tragedia es la imitación de una acción de carácter elevado y completo, de una cierta extensión, con un lenguaje agradable y sazonado según la especie particular de cada parte; una imitación hecha por personajes en acción y no por medio de la narración, que suscitando misericordia y temor opera la purgación de tales emociones» (1149 b).

⁷¹ Cf. B. Marcos, *art. cit.* (n. 39), 62.

⁷² Cf. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, 161.

⁷³ Cf. I. Düring, *ib.* y 162.

⁷⁴ *Op. cit.* (n. 69), 290.

Opina J. Hardy en su introducción a la *Poética*⁷⁵ que no hay pasaje más célebre que éste en toda la literatura griega. Desde el Renacimiento no han cesado las disertaciones sobre el significado de la «purificación» de las pasiones. Desde luego, no sabemos el sentido exacto que daba Aristóteles a este pasaje. Si se trata de un sentido general, es decir, una simple purificación de las pasiones, es natural que toda literatura de este tipo fuese una eficaz aliada del sabio en su esfuerzo por vivir una vida filosófica lo más purificada posible. Hoy, sin embargo, se tiende a no sublimar demasiado las palabras de Aristóteles. ¿Qué significa aquí la palabra *katharsis*? Remitimos al lector a las diversas interpretaciones consignadas por Hardy en su introducción. Vamos a señalar dos, anti-téticas, que iluminen los dos estilos más contrapuestos de interpretación.

La primera: para Aristóteles, el arte, más que fomentar las pasiones —como afirmaba Platón—, libera al alma de ellas. No se trata de una liberación absoluta, sino de la restauración de un perfecto equilibrio. Un párrafo de E. de Bruyne nos parece que sintetiza bien esta postura:

No se trata aquí de personas insensibles que, liberadas por el espectáculo trágico de su insensibilidad, se sientan arrastradas por la compasión. Tampoco se trata de almas hipersensibles que encontrarían en el espectáculo una posibilidad para entregarse desenfrenadamente al sentimentalismo. Según Aristóteles, son los temperamentos normales a quienes la tragedia lleva al equilibrio... Por las enormes emociones que libera, la tragedia crea la posibilidad de alcanzar una afectividad normal. Nos descarga del exceso de emociones disponibles y, sin hacernos insensibles, nos cura de toda posible insensibilidad... la *katharsis* restablece el equilibrio psicológico y nos hace gozar de un placer excepcional de descarga y de vuelta a la medida, placer que es completamente distinto del superficial de los sentidos⁷⁶.

La segunda es de D. Roos. La *katharsis* de la tragedia no debe interpretarse en un sentido ético moral, sino en un sentido físico de liberación de lo que sea exceso de temor o compasión. Ofrece como argumentos: a) Una comparación con dos pasajes de la *Política* (1382 b; 1386 a) en los que Aristóteles describe ciertos tipos de

⁷⁵ Edic. en la col. «Les Belles Lettres», París, 1932, 16 ss.

⁷⁶ *Historia de la Estética*, I, Madrid, 1963, 144 s.

música orgiástica o «entusiástica», en oposición a otros que son «éticos» o «prácticos» (es decir, imitativas del carácter de la acción del hombre), considerando que el fin de las primeras es «catártico». Estos sentimientos de compasión y piedad necesitan simplemente ser sacados al exterior de tal manera que las almas se iluminen y sientan placer liberadas de esos temores. b) Una comparación con términos puramente médicos de las obras biológicas de Aristóteles y de los escritos hipocráticos: *katharsis* como mera purgación física por la exteriorización de los excesos de temor y compasión⁷⁷. Después de los modernos estudios sobre concepciones de medicina en la escuela de Aristóteles y del mundo antiguo en general⁷⁸, no parece haber duda de que la interpretación más acertada es la segunda. Es cierto que entonces el texto en cuestión entraría menos directamente en el problema de la relación filósofo-literatura, por lo menos a los ojos de alguno. Pero al menos es verdad que la acritud platónica ha desaparecido dejando campo abierto a unas posibles buenas relaciones del filósofo con lo literario.

Como prueba de que estas relaciones son mucho menos tensas que en Platón, podemos ofrecer otro célebre pasaje de la *Poética*: la poesía es más filosófica que la historia:

Está claro, según lo que hemos dicho, que la obra propia del poeta no consiste en contar lo sucedido realmente sino lo que podía suceder. Las cosas son posibles según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el poeta y el historiador no difieren en el hecho de que uno componga sus escritos en prosa y otro en verso... se distinguen, por el contrario, en que la una narra lo que ha sucedido y la otra lo que puede suceder. Por tanto, *la poesía es más filosófica* y de un carácter más elevado que la historia, pues la primera narra lo general, la segunda, lo particular (1451 b).

La poesía sería, pues, uno de los frutos de la reflexión filosófica sobre los grandes interrogantes de la vida humana, mientras que la historia se limita a narrar un sucedido concreto. A estas ideas sobre la poesía añádese el hecho de que no hay en Aristóteles opo-

⁷⁷ I. Düring, siguiendo a Schadewalt, da a la palabra *katharsis* una significación aún más fuerte: «wegschaffen, fortschaffen», aunque, desde luego, no en un sentido puramente ético (*op. cit.* en n. 72, 172-177).

⁷⁸ Cf., por ejemplo, H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in der medizinischen Theorien der Antike*, Berlín, 1966.

sición filosófica contra las fábulas y los mitos: «el *philomythos* es un *philosophos* de algún modo porque las fábulas nacen de la admiración que es el comienzo de la filosofía» (*I Met.* 982 b 12). «El mito por lo maravilloso que lo constituye provoca la admiración, revela la ignorancia y empuja hacia la filosofía» (*ibid.*).

Grande es, pues, el camino recorrido entre Aristóteles y Platón para la historia de las relaciones filósofo-literatura. En ninguna parte encontramos frases duras o preventivas que recomienden al fervoroso practicante del *bios theōrētikos* que se abstenga de ella. Tampoco está excluida de la *polis* ideal aristotélica y ocupa más bien un lugar honroso entre los descansos que deben concederse al hombre en el trabajo (*Pol.* 1337 b s.).

El «viejo conflicto» del que hablaba Sócrates (*Resp.* 606 e - 608 b) entre poesía y filosofía ya no lo es tanto..., por lo menos ⁷⁹.

C) *El filósofo y la retórica*

En la *Retórica* de Aristóteles nos parece no haber encontrado ningún texto en los que se aluda expresamente a las relaciones literatura-filosofía, pero no por ello está desprovista de interés para el que se intenta seguir una corriente de pensamiento evolutivo desde Platón hasta Sinesio en lo referente a estas relaciones.

⁷⁹ Filosofía, educación y literatura en la *Política*: la educación ideal del ciudadano debe tender en su último fin a hacer posible el pleno desarrollo personal del hombre y, por tanto, la consecución de la felicidad (cf. J. Marías en su *Introd.* a esta obra de Aristóteles, Madrid, 1951, XXXVII-XXXVIII) del hombre perfecto, en último término nuestro filósofo. Por eso la educación es una propedéutica a la filosofía. El L. V está dedicado a este problema educativo. Se fundamenta primero la absoluta necesidad de la educación para los futuros ciudadanos. La legislación debe, pues, atenderla con solicitud. Aristóteles examina las cinco disciplinas que forman a los niños: lectura, escritura, gimnasia y música, más dibujo. Este libro V es claramente paralelo a los libros II (final) y III (comienzo) de la *República* platónica en los que se analiza el papel de la Literatura en la formación de los «guardianes filósofos». Aristóteles apenas trata de la lectura y la escritura, y concentra su atención en la música. El libro termina con un corte abrupto. Es probable, se nos ocurre, que el resto, lo que se ha perdido, tratase justamente de nuestro tema: la literatura y los mitos y su influencia en la felicidad. Así lo hace con la música. ¿No lo iba a hacer con las Letras puesto que Platón le había dado tanta importancia en la *República*?

El lector de Platón salía convencido de que el conflicto entre la retórica y la filosofía era también inevitable. Aunque la posición de Platón respecto a la primera se dulcificaría con el tiempo, persiste el mismo antagonismo: «La retórica queda en un plano muy secundario, lejos del afán supremo de buscar la verdad que es la misión de la filosofía»⁸⁰. Por el contrario, el lector de la *Retórica* aristotélica no acaba su lectura sintiendo un conflicto entre ella y la filosofía. No es así. La retórica es una ciencia honorable y paralela (*antistrophos*: 1354 a 1) a la dialéctica, ciencia ésta inferior a la filosofía primera, pero filosófica al fin y al cabo. Para llegar a escribir una *rētorikē teknē*, Aristóteles tuvo que seguir un largo camino de conversión intelectual. En una obra de juventud, el diálogo *Grilo*⁸¹, el Estagirita atacaba a la retórica con los mismos argumentos que su maestro⁸². Tras su evolución, la retórica se vio liberada de esos defectos. Él es consciente del esfuerzo que ha hecho por purificarla y que ha convertido en un arte lo que antes era pura enseñanza empírica (cf. 1354 a). «Su obra —escribe A. Tovar—, la creación de una disciplina dialéctica, se iba traduciendo en la *Retórica*, gracias a la organización de los *topoi* o «lugares», en un sistema en el que actúan precisamente como *eidē* de un modo que en definitiva procede del pensamiento platónico, que exige que para que una *tekhnē* sea tal necesita operar con *eidē*»⁸³.

Como muestra sintomática de este cambio de mentalidad podemos aducir, por ejemplo, el hecho de que Aristóteles admita en los fines de cada una de las tres clases de oratoria (deliberativa, forense, demostrativa) algo que jamás admitiría Platón: cierta oscuridad en los fines, algo no totalmente conforme a la verdad, algo parcial⁸⁴.

⁸⁰ Cf. *Phil.* 58 c; A. Tovar, *Introd.* a su ed. de la *Retórica*, Madrid, 1953, XXI.

⁸¹ *Frgs.* 51 y 52 de la ed. de Hertz (Didot), t. V, p. 42 de los frags. Cf. también A. Tovar (n. 80), p. XXII.

⁸² Ciencia que no busca más que agradar, y no con buenas artes precisamente, a sus oyentes; que se mueve en el terreno de la *doxa* y no en el de la *alētheia*; que tiene el inconveniente moral de defender opiniones opuestas sobre cualquier punto..., etc.

⁸³ Cf. Ross, *op. cit.* (n. 69), 271; A. Tovar, *Introd.* (n. 80), XXVIII.

⁸⁴ «El orador forense no siempre afirmará que no sucedió o dañó tal cosa, pero lo que no confesará es que se comete injusticia, pues entonces no sería necesario el juicio. Del mismo modo los oradores que aconsejan prescinden muchas veces de lo demás, pero lo que no podrán reconocer nunca es que

El filósofo, según Sinesio, debe saber conversar con los hombres precisamente porque está formado literariamente (¡es un *philologos*!; cf. *Dio* VII 1-2). Ahora bien, todo el libro III de la *Retórica*, el carácter del estilo (cap. 7.^o), pureza del lenguaje (cap. 5.^o), los diversos recursos estilísticos (cap. 9.^o), aunque dirigidos directamente por Aristóteles al orador, no podrán ser desaprovechados por un filósofo-rétor al estilo de Temistio o Sinesio. El conflicto de antaño está, pues, en Aristóteles en vías de superación. A. Tovar comenta acertadamente: «en definitiva, Aristóteles acepta —al otro extremo de la concepción platónica— que la retórica es *psykhagōgē* (¿y qué otra cosa pretende el filósofo al conversar con los hombres?), y con ello logra, al perfeccionar la dialéctica y a la vez transigir con las posiciones sofísticas tradicionales de la retórica, una verdadera síntesis en la que sofística y platonismo se confunden»⁸⁵.

4. PLOTINO

A) *La imagen del filósofo o del sabio*

«Plotino el filósofo parecía como avergonzado de vivir en el cuerpo... y se dice que vivía en vela manteniendo el alma siempre pura en marcha afanosa hacia la divinidad que él amaba con todas sus fuerzas, puesto que hacía todo lo posible por liberarse y huir 'de la amarga ola de esta vida ebria de sangre'. Para él, el fin y la meta consistían en aunarse con la divinidad trascendente y allegarse a ella» (*Vita Plot.* I 23). Estas palabras de Porfirio sobre la vida de su maestro Plotino son el resumen sintético de la imagen que tratamos de reproducir. Y con razón, porque Plotino consiguió plasmar en su vida la imagen ideal del filósofo que él preconizaba.

La cuestión de la vida ideal del filósofo debe ser aclarada como una consecuencia del sistema plotiniano en conjunto. En Plotino hay una radical división entre lo sensible y lo supresentible (*aisthēta*-

aconsejan cosas inconvenientes». Lib. I c 3.^o: 1358 b; cf. W. D. Ross, *op. cit.* (n. 69), 272.

⁸⁵ Cf. A. Tovar en su *Introd.* (n. 80), XXXI.

noēta). Las hipóstasis de lo supresensible son: el Uno o el Bien; el *Nous* o la inteligencia; el alma. Estas tres hipóstasis, más la materia, constituyen la «escala de los seres». La podemos representar por una línea luminosa. El Uno y la materia inferior son los polos opuestos. La luz, intensísima en el polo del Uno, se va debilitando hasta llegar a la casi total oscuridad de la materia más baja⁸⁶. Para Plotino, «la unidad fundamental de las cosas» es el primer principio, el Uno; a partir de éste lo múltiple se explica por «procesión» o emanación (cf. V 2, 1), una especie de participación sistematizada y universalizada. El inferior es creado por el superior y tiende hacia él⁸⁷. Un doble movimiento de subida y bajada asegura la existencia de lo Uno en lo múltiple y la unificación de éste.

Desde este punto de vista adquiere un matiz trascendental la vida ideal del filósofo. Para Platón y Aristóteles —a pesar del carácter divino de la vida ideal— era éste un problema moral. Para Plotino el problema, aun siendo humano, llega a ser también cósmico y metafísico. El filósofo será el ser que, consciente de la realidad cósmica, intenta realizar en su vida el proceso unitivo y ascensional, contrario al proceso de la división de lo Uno en lo múltiple⁸⁸.

Concentremos ahora nuestra atención en uno de los elementos de esta «procesión», el hombre⁸⁹. No es un ser simple, sino un compuesto de alma y cuerpo (IV 7, 1). La primera, incorpórea, espiritual y sustancial —participación del alma universal— desciende sobre el cuerpo, materia que retiene al alma, iluminándola (I 1, 12). La esencia más íntima del ser humano la constituye el principio intelectual: «el hombre es el acto del principio pensante» (I 4, 9). Su verdadero ser se encuentra en el pensamiento. Gracias a él podrá elevarse hasta el Pensamiento o Inteligencia (*Nous*) y de ahí el Uno. Su ascensión será por medio de la filosofía.

a) La ascensión al Uno.

Al comienzo de V 9 distingue Plotino tres categorías de hombres. La mayoría de los intérpretes han reconocido en ellas a los epicú-

⁸⁶ Cf. Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie im Altertum*, Berlín, 1920, 620 s.

⁸⁷ Cf. I. Trouillard, *La Procession plotinienne*, París, 1955, 1-6; Ueberweg-Praechter, *op. cit.* (n. ant.), 629 s.

⁸⁸ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 178-179.

⁸⁹ M. C. Fernández Llorens, «Algunas consideraciones sobre el tipo plotiniano del sabio», en *Est. Clás.* 4, 1958, 4-8.

reos, estoicos y platónicos. Los primeros creen que el mal y el bien son el placer y la ausencia de él; estas personas son como pájaros pesados que no pueden remontar el vuelo. Los segundos se elevan un poco más porque se ocupan de lo honesto, pero son incapaces de penetrar en la región superior. Caen en el pragmatismo de la acción y en la elección de las «cosas de aquí abajo». Los terceros son hombres divinos por la superioridad de su poder y la penetración de su visión. Atraviesan con su mirada la luz brillante «de allá arriba» y se sitúan en la región de la verdad. Estos son los filósofos ideales. Pero ¿por qué se sitúan en esa región? Porque son conscientes de la realidad cosmológica-metafísica. Hay que tender con todas las fuerzas a lograr, ya en esta vida, la perfecta unión con el Uno. Por tanto, describir la imagen del sabio será describir esa ascensión hacia el Uno que culmine en esta vida con la contemplación.

1. El *motor* de esa ascensión es el Amor. El filósofo tiene que ser una naturaleza amorosa. El amor le llevará a través de la belleza de los cuerpos o del alma hasta lo que es Bello en sí mismo (V 9, 2)⁹⁰. Este dinamismo supone en el sabio que intenta llegar a la contemplación una afinidad con el término al que tiende. Esta afinidad no es sólo amorosa, sino intelectual. En la inteligencia del hombre hay un rasgo del Uno; el *nous* lleva por naturaleza en sí la semejanza del primer principio del que procede. Por eso, la contemplación es el fin del impulso amoroso del alma.

2. El *camino* es arduo y difícil, pero puesto el esfuerzo por parte del sabio se llega invariablemente a la Meta⁹¹. Este camino será moral e intelectual a la vez. Tiene dos etapas o dos procesos: el primero será la evasión del mundo sensible, «de aquí abajo», hasta el mundo inteligible. El segundo será un viaje a través del mundo inteligible, desde los niveles más bajos hasta el punto más alto⁹². Estos dos procesos son simultáneos y paralelos en el sabio⁹³. Por razones metodológicas hay que distinguirlos, sin embargo.

⁹⁰ Cf. J. Walter, *op. cit.* (n. 22), 753 ss.

⁹¹ Cf. J. M. Rist, *op. cit.* (n. 4), 88.

⁹² Cf. E. Bréhier en su *Notice* al t. I de la edic. de las *En.* en la col. «Les Belles Lettres», París, 1924, 60 s.

⁹³ Cf. J. M. Rist, *op. cit.* (n. 4), 88-89.

La primera etapa está constituida esencialmente por la negación purificativa. El sabio tiene que cortar, arrancar todo lo que no sea ese rasgo de semejanza con el Uno que es la esencia de su persona⁹⁴. «Esta purificación sin carecer del todo de valor moral se centra menos en el esfuerzo de una voluntad hacia la rectitud que en la separación casi mecánica de todo lo que entorpece el estado natural del alma»⁹⁵. Cada uno es según lo que obra. Ser y obrar son lo mismo para Plotino; dejar de poner en acto una cosa es eliminarla. En la práctica, la purificación consiste en una aversión hacia lo material, el cuerpo y sus cuidados, las relaciones sociales, la vida pública. El alma no debe ser importunada por el cuerpo (I 2, 5). Como ejemplo baste lo que nos relata Porfirio de un discípulo del maestro muy alabado por él: «el senador Rogaciano había adelantado tanto en el apartamiento de esta vida que renunció a toda posesión, despidió a sus servidores y dejó también el cargo... Más aún, no tenía casa para vivir, sino que visitando a alguno de sus amigos o familiares dormía acá o comía allá, pero tomando alimento un día sí y otro no..., a éste Plotino le daba acogida y elogiándole sobremanera le proponía como ejemplo de los que se entregaban a la filosofía (*Vita* VII).

Plotino explica la «negación» del sabio por medio de imágenes y metáforas. He aquí las más significativas⁹⁶: la negación es un «despojarse». A medida que entra en el santuario el iniciado se quita los vestidos uno a uno; así el alma del filósofo que rompe con todo lo que ha estimado (I 6, 7). La negación es «silencio». Si el sabio quiere oír las «voces de arriba» debe apartarse de los ruidos de «aquí abajo» (V 1, 12). Es también una «huida»: abandonar el exilio, la prisión del alma (VI 7, 31). La negación implica un renunciamiento noético, una generosidad intelectual que lleva a «cambiar la mirada» (I 6, 8) y eliminar las representaciones absurdas. La vía negativa tiene, empero, un carácter positivo, porque purifica al filósofo de los órdenes inferiores manteniéndolos en su rango. En lo que tiene de positivo ha de servir para la ascensión. No hay que temer que la negación desemboque en el vacío o en la noche. El

⁹⁴ Cf. G. Redlow, *op. cit.* (n. 18), 146 s.

⁹⁵ Cf. R. Arnou, «La Contemplation chez Plotin», en el *Dict. de Spiritualité* II, 1737.

⁹⁶ Cf. en general el libro de J. Trouillard *cit.* en n. 87.

filósofo se aparta de las apariencias en busca de las ideas y el ejercicio más radical de apartamiento, la renuncia al pensamiento mismo (representaciones absurdas, etc.), se sostiene por una afirmación más plena: la búsqueda de la libertad primera en el Uno⁹⁷.

La segunda etapa es doble aunque simultánea. α) la práctica de las virtudes; β) las ciencias propedéuticas con la dialéctica como remate.

α) Es imposible sin las virtudes ser un sabio, porque aquéllas son la base de la sabiduría y crecen al mismo tiempo que ella (I 3, 6). La virtud participa de la negación en cuanto que es también huida; no hay que mezclarse con la realidad inferior (I 2, 4). La virtud no es una especial oposición a las pasiones. Eso sería definirla por relación al mal con lo que, implícitamente, se le otorga a éste demasiada categoría. El fin del proceso virtuoso es hacer del sabio *apathēs* y *haplos*. Con ello, semejante el Uno, pues éste es eminentemente uniforme y libre de toda noción de diferencia (*heterotēs*)⁹⁸. Las virtudes tienen una escala determinada, aunque en Plotino —por su asistematismo— esté solamente esbozada. Una ordenación estructurada la encontramos en sus comentadores y seguidores, por ejemplo, Porfirio (en las *Sententiae ad intelligibilia ducentes*). Existen cuatro clases de virtudes en escala de valor creciente: políticas, purificantes, purificadas y ejemplares.

Las primeras son virtudes sólo en la medida que representan la reducción progresiva del hombre «exterior». Son las mismas que las de la *República* platónica. Para Plotino tienen un carácter más moral que «político» y su fin es permitir que el filósofo se recoja a lo inteligible. Las purificantes están muy unidas a las anteriores. Consisten esencialmente en el hecho de superar los apetitos. Estos dos primeros grados de virtudes no existen en el mundo del *Nous* puesto que atañen a la parte inferior del alma, pero sí ayudan mucho a la *homoiōsis tō theō*. El sabio debe tener cuidado de no quedarse en ese estadio. Las virtudes purificadas son el ejercicio positivo del alma liberada del filósofo concentrada en el espíritu, pero no identificada con él porque retienen aún alguna complejidad discursiva al considerar los fenómenos. Las ejemplares se confunden

⁹⁷ Trouillard, *op. cit.* (n. 87), 148.

⁹⁸ Cf. J. M. Rist, *op. cit.* (n. 4), 89.

con la sustancia misma del espíritu. Rudimentariamente han sido practicadas en un estadio inferior, pero más arriba consisten en una perfecta sublimidad intelectual. Estas virtudes son principalmente la sabiduría (prudencia), la interioridad (temperancia), la firmeza (valor) y la autonomía (justicia). (Cf. I 4, 9). Las virtudes más importantes, las verdaderas, son las intelectuales (purificadas), pues ofrecen una verdadera asimilación del alma con su principio, el *Nous*. Escribe Plotino:

La sabiduría y la prudencia consisten en la contemplación de los seres que posee el *Nous* y que el alma posee por contacto. Sabiduría y prudencia son de dos clases: las que están en la Inteligencia y las que residen en el alma. En la Inteligencia no son virtudes, en el alma lo son. ¿Qué son, pues, en la Inteligencia? Simplemente acto y esencia de ella. Pero en el alma, que viene de la Inteligencia y que reside en un ser diferente, son virtudes (I 2, 6).

β) Simultáneamente con las virtudes el sabio tiene que ejercitar la mente en otro aspecto: las ciencias propedéuticas. Teóricamente le podría bastar con el «conócete a ti mismo» y la escala de las virtudes, pero normalmente no. Desgraciadamente no todos los hombres pueden practicar estas ciencias, sino sólo aquel que entrega su vida a ellas: el sabio. La *física* tiene su parte en la formación ascensional del filósofo. El universo es un «único ser viviente» (IV 4, 32), una «armonía única aunque esté hecha de conflictos» (IV 4, 41). Se encuentra perfectamente organizado y es la manifestación del orden inteligible (V 9, 6). El filósofo procura una explicación biológico-física del universo que no arrastre al espíritu a su nivel, sino que le sirva de esquema intermediario para que aquél lo asuma todo en una unidad superior. La física para el filósofo plotiniano no es sólo una ciencia de lo visible, sino algo que hace sensible una verdad de orden metafísico. Las *matemáticas* caminan por el mismo sendero. Conducen al filósofo hacia una interpretación de la experiencia y hacia una representación del mundo cada vez más liberada de imágenes espaciales.

Como culmen de las ciencias propedéuticas, pero culmen complejo, se encuentra la *dialéctica filosófica*. Lo que pone en marcha la investigación dialéctica del filósofo es el conflicto que está en el origen mismo del conocimiento y de la racionalidad. En las nociones más corrientes que el sentido común juzga más normales, como

«realidad», «yo», «libertad», etc., descubre la atenta reflexión muchas ambigüedades. La tarea de la filosofía es esclarecer tales oscuridades impidiendo que el sabio se contente con ilusiones, y precisar el conjunto de condiciones gracias a las que él se pueda encaminar hacia una igualación consigo mismo. La filosofía debe, pues, revelar el sistema de determinaciones que une al centro del hombre con el centro universal. La dialéctica es definida así por Plotino: es la «ciencia que busca siempre una unidad. Todo ser se refiere siempre a una unidad que le es anterior, hasta que de unidad en unidad se llega al Uno absoluto que no se refiere a ninguna otra unidad» (III 8, 10)⁹⁹. Es la inteligencia misma del filósofo la que proporciona a la dialéctica sus principios. Como ciencia suprema de la filosofía (I 3, 5) ha de regir el estudio de las otras disciplinas (I 3, 6; I 34). En la dialéctica no hay ruptura entre el ser y el pensamiento. El desarrollo de las esencias es el despliegue del espíritu. Al recogerse en sí mismo a partir de lo real, el espíritu va logrando la «involución de los inteligibles», es decir, la relación de todos los inteligibles hacia los demás y el supremo Inteligible. La última tarea de la dialéctica consiste en encontrar de una manera clara y distinta lo que la estética había intuitido. El filósofo «se prepara con la dialéctica a superar la dialéctica misma en introducirse en el misterio de su claridad»¹⁰⁰.

b) La contemplación.

Con la dialéctica como guía, el sabio es introducido en la contemplación a través de la cual y como perfección de la misma llegará a la *Meta*: la unión con el Uno. El filósofo está plenamente

⁹⁹ Cf. otra definición de la dialéctica del mismo Plotino: «Es la ciencia capaz de saber qué es cada cosa y en qué difiere de las demás, qué tiene de común con ellas y en qué clase hay que inscribirla. Averigua también si le corresponde a ese objeto la existencia o no. Trata del bien y de su contrario, de todas las especies del uno y del otro. Define lo eterno y lo no eterno procediendo científicamente y no por opinión. Detiene nuestros errabundeos por el mundo sensible fijándolos en lo inteligible al que limita su actividad. Aleja la mentira y alimenta al alma, según dice Platón, en la llanura de la verdad (*Phaidr.* 248 b). Usa del método platónico de la división para discernir las dos especies de géneros y para definir y llegar a los géneros primeros. Por medio del pensamiento hace, a base de estos géneros, sus combinaciones complejas hasta que recorre todo el dominio inteligible; pero gracias al análisis, por una marcha inversa, llega al principio y conduce al pensamiento hasta el reposo» (I 3, 4).

¹⁰⁰ Cf. J. Trouillard, *op. cit.* (n. 87), 165.

seguro de sí. Si pone los medios llegará un momento en el que la divinidad se le presentará pura y cara a cara. No ya como un acto de amor, sino como una necesidad de ella misma¹⁰¹. La contemplación del Uno es más que pura inteligencia sin ser por ello sólo sentimiento. La inteligencia se queda corta. Existe un más allá de lo inteligible, lo que es suprainteligible más allá de las categorías intelectuales (VI 9, 4). Entonces el sabio se «funde» con el Uno. Son dos que no constituyen más que una unidad: la parte del alma que conoce al Uno no forma más que una única cosa con él. Es posible que no se trate de una identidad absoluta, una absorción o desaparición del yo en el Uno, sino quizás tan sólo una presencia tan íntima que produce la unión de dos en Uno¹⁰².

Sólo en la contemplación está la plenitud de la dicha. El estado del contemplativo es de gozo exultante (I 6, 7). La contemplación es la vuelta al estado originario a partir de la situación en la que, en la escala de los seres, se encontraba el alma caída, atada a la materia (VI 9, 9). La contemplación perfecta es rigurosamente idéntica a la vida perfecta (III 8, 8). Esta contemplación es en apariencia opuesta a la acción..., pero en el fondo es la única acción verdadera. Todo el resto no es más que juego de niños, agitación de la que hay que liberarse en lo posible. Si Plotino admite en el filósofo, en algo, la vida práctica, si acepta cierta fusión imperfecta de las dos vidas, contemplativa y práctica, considera a esta última sólo —y todo lo más— como preparación a la primera¹⁰³. Aquellos que dedican su vida a la acción tienen que dar muchos rodeos para llegar al fin... conseguido directamente por el sabio en el retiro de la contemplación¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. M. C. Fernández Llorens, *art. cit.* (n. 89), 15.

¹⁰² Cf. R. Arnou, *art. cit.* (n. 95), 1734. Otros comentaristas opinan que el alma del filósofo que llega a la contemplación se sumerge de tal modo en el Uno que pierde su personalidad y llega a ignorarse a sí mismo. Con palabras de E. Bréhier (*Notice* [cf. n. 92] 167): «al llegar a la contemplación perfecta lo más íntimo del hombre es el ser alienado». Inge y Drews opinan lo mismo (cf. M. C. Fernández Llorens, *art. cit.* en n. 89, 21). H. R. Schwyzer, uno de los máximos especialistas de Plotino, no menciona la pérdida de la personalidad en su artículo de la *RE* XXI I 568.562.

¹⁰³ Cf. R. Joly, *op. cit.* (n. 7), 183.

¹⁰⁴ Cf. J. M. Rist, *op. cit.* (n. 4), 170; III 8, 4.

B) *El filósofo y lo literario*

Textos que se refieran de un modo específico a las relaciones filósofo-literatura no existen en Plotino. Los términos *poiēma*, *poiēsis*, *poiētēs* tienen el significado originario, etimológico y concreto. *Poiēma* significa: «producto», «obra» (pe. II 3, 16, 32; III 2 7, 43; V 8, 2, 17); *poiēsis* oscila alrededor de «potencia de producción» (III 1, 4, 28; III 8, 3, 20). El término *poiētēs* se emplea como escultor (*agalmatos* o *andriantos*: I 6, 9, 8 y V 9, 3, 34). Sin embargo, por todo lo expuesto en lo anterior se puede deducir una postura respecto a lo literario que no es «sinesiana». Las exigencias de una purificación llevada hasta los extremos y que conduce al alma a dejar inactivas todas las partes del hombre que no contengan «el rasgo del Uno», la postura asocial del filósofo plotiniano, el desprecio por todo lo exterior y superficial, nos hacen pensar que lo literario como tal y los adornos del lenguaje quedan muy distantes del centro de atención del filósofo según Plotino. A pesar de todo, podemos rastrear algunos pensamientos (los textos son escasos sobre todo para la retórica) a lo largo de las *Enéadas* en torno a nuestro problema.

El filósofo cae perfectamente en la cuenta de la enorme distancia que existe entre el pensamiento humano y la expresión literaria. Precisamente por este carácter defectuoso de la palabra el Uno queda aún más indeterminado¹⁰⁵. Algunos textos abordan de pasada un planteamiento teórico del problema del lenguaje en el ámbito de lo filosófico. En V 1, 3 se nos dice que la palabra es la imagen del verbo interior del alma así como ésta es el verbo de la inteligencia. La palabra no es más que la expresión de un nivel inferior de la inteligencia en el cual, en efecto, el alma no usa de palabras (IV 3, 18). En este nivel el pensamiento es un indivisible expresado ya no con palabras, sino con imágenes simples, por ejemplo los jeroglíficos que usan los egipcios (V 8, 6). Si el filósofo aísla por sus palabras los elementos de este compuesto indisoluble que es el

¹⁰⁵ Cf. VI 7, 40; VI 88; VI 13, 1-5. Cf. el trabajo fundamental de R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965, 4.

alma y el cuerpo, no lo considera ya en su realidad sino como en un espejo (IV 3, 9; IV 5, 30). A pesar de este estado poco satisfactorio de la palabra, el sabio debe ser osado (*tolmān*) para expresar lo que es inexpresable con la ayuda de instrumentos insuficientes como son lo literario y el lenguaje (III 2, 16; VI 7, 21). Para penetrar en lo inteligible es necesario que el sabio se sirva de imágenes sensibles aun con la certeza de que es imposible llegar a una ciencia exacta y definitiva¹⁰⁶. ¿Es Plotino positivamente contrario a lo literario? Es claro que no existe en él un planteamiento a fondo y en extensión del problema de la literatura en sí como, por ejemplo, en la *República* platónica. De todos modos se ha pretendido ver en un pasaje de la biografía porfiriana un argumento en apoyo de la idea de que Plotino era contrario a la literatura: «A mí —Porfirio— tuvo a bien (Plotino) encomendarme la corrección de sus escritos ya que él jamás tuvo paciencia para repasar lo que había escrito. Ni siquiera lo leía una sola vez al paso que lo redactaba». Hasta aquí el texto en cuestión, pero luego continúa Porfirio: «la razón es que su vista no se prestaba a la lectura. Al escribir garrapeaba las letras, no las separaba netamente unas de otras y descuidaba la ortografía totalmente enfrascado en sus pensamientos (*Vita* VII y VIII).

Contra una interpretación de este texto como manifiesto antiliterario se ha protestado, y con razón¹⁰⁷. Parece bastante claro que el motivo del descuido literario es, por una parte, físico, la defectuosa visión del autor, y, por otro, psicológico, el «exceso» de concentración. Pero aun admitiendo la inutilidad del texto para probar la tesis, es claro también que el pasaje citado y toda la vida de nuestro filósofo respira una total despreocupación por lo literario. También es evidente que si Plotino se hubiera preocupado de una formación literaria como necesaria para el sabio, al estilo de Sinesio o Temistio, no escribiría tan torpemente, e incluso no cometería las faltas de ortografía que indica Porfirio. Es curioso, sin embargo, que este filósofo despreocupado de las letras es, como Platón, un sentido poeta. Junto a un desdén teórico por la poesía existe un cultivo real, a veces espléndido, de sus recursos. Cualquier lector de Plo-

¹⁰⁶ Ferwerda, *ib.*, 6.

¹⁰⁷ Cf. J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, 21-38.

tino se verá en seguida sorprendido por el uso abundantísimo de metáforas e imágenes a lo largo de las *Enéadas*. Por medio de ellas trata de formar en sus lectores u oyentes una imagen aproximada del Ser y de las entidades difícilmente comprensibles. Su imaginación es rica, incluso desbordante¹⁰⁸. A pesar de ello, nada nos autoriza —sino todo lo contrario— a pensar que Plotino consideraba lo literario como una fase, como un fecundar la imaginación para luego poder expresar con menor inexactitud lo que el filósofo debe decir de lo Inteligible. Con otras palabras: no podemos contar en el sistema plotiniano con una función propedéutica de la literatura en el complejo camino del filósofo hacia la contemplación y la Meta. El descanso y relajación literarios que pretendía Sinesio para su filósofo en los momentos de distensión ante el esfuerzo contemplativo no tienen tampoco lugar en el sistema de Plotino. En todo caso, encontramos una postura preventiva. En III 4, 31 leemos: «la retórica, la música, las artes capaces de ejercer su influjo en el alma (*psykhagōgai*) modifican a los hombres haciéndolos mejores o peores»¹⁰⁹.

5. PORFIRIO

Trás la descripción del sabio plotiniano se impone la consideración de Porfirio. Éste fue el continuador de la obra del maestro y su más fiel intérprete. Por otra parte, la influencia de Porfirio en Sinesio es palmaria, como lo han demostrado con toda evidencia K. Treu y Ch. Lacombrade¹¹⁰. V. Lang ha afirmado que toda la relación que Sinesio haya podido tener con Plotino se ha realizado

¹⁰⁸ Plotino compara al Uno con un padre, con el fuego, la fuente, el sol, la luz, el perfume, la nieve, el centro de un círculo. La inteligencia es comparada a los ríos que nacen de las fuentes, a las semillas, al calor, al rostro, a la fuerza de la mano. La materia, por ejemplo, se ilumina con las imágenes del espejo, del agua, de la cera y de la sombra. Para todo ello cf. R. Ferwerda, *op. cit.* (n. 105), 195, etc.

¹⁰⁹ Cf., sin embargo, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, 27; a pesar de todo, el poeta puede ser admitido a la contemplación.

¹¹⁰ *Kommentar* (cit. n. 2) 3 ss.; *Synesios de Cyrene, Hellène et Chrétien*, París, 1951, 145 n. 18 y p. 148.

a través del pensamiento porfiriano¹¹¹. *A priori* podríamos decir que la imagen del filósofo porfiriano es sensiblemente parecida a la plotiniana, sin embargo no deja de tener sus variantes y matices que merecen nuestra atención.

1. Plotino, el filósofo ideal.

Porfirio veía en su maestro la encarnación de su imagen ideal del filósofo. Le subyugaban su bondad grave y austera, la elevación de sus ideas, el desprecio absoluto por lo material, la rigidez con la que practicaba sus principios filosóficos; le atraían su conocimiento de los hombres, su enorme penetración de los espíritus, la potencia y el fuego de sus palabras (cf. *Vita* XI). «Plotino —escribe J. Bidez— transformó y elevó la figura del filósofo. Le dio una aureola y se rodeó a sí mismo de prestigio a los ojos de los romanos»¹¹². La respuesta del oráculo delfico, tan elogiosa, sobre Plotino (*Vita* XXII) fue para Porfirio como la confirmación de que éste encarnaba al filósofo ideal. Transcrito el oráculo, comenta Porfirio:

Su pensamiento estaba siempre insomne, su alma era pura, siempre tendiendo hacia lo divino... gracias a la iluminación que le conducía por medio de la inteligencia hacia la divinidad... (*Vita* XXIII).

A la luz y en el ambiente de estos párrafos podemos describir ya brevemente al filósofo porfiriano.

2. El sabio es el hombre consciente de la clara y fundamental distinción entre lo sensible-material y lo inteligible¹¹³. En Porfirio cesarán los esfuerzos del sabio por observar el mundo exterior; se apartará de la naturaleza y se volverá hacia sí mismo¹¹⁴. El comienzo de toda filosofía será el *gnōthi seauton*. Esto es, en el fondo, seguir

¹¹¹ Cf. H. R. Schwyzer, *art. cit.* (n. 102), 302. P. Henry en su libro *Les états du texte de Plotin*, París, 1938 (p. 202) señala solamente un texto del que pueda decirse que hay influencia o contacto directo entre Plotino y el *Dión* de Sinesio: I 2, 6 = IX 8-10.

¹¹² Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Hildesheim, 1964 (Rep. ed. de Ginebra, 1913), 39.

¹¹³ «Quien aspire a la conquista de lo inteligible debe penetrarse ante todo de la oposición entre éste y lo que aparece» (*Sent.* XXXV).

¹¹⁴ Cf. J. Bidez, *op. cit.* (n. 112), 130. A la máxima del *gnōthi seauton* dedicó Porfirio cuatro libros, hoy perdidos. Cf. H. Doerrie, «Die Lehre von der Seele (bei Porphyrios)», en *Entretiens de la Fond. Hardt*, XII, Ginebra, 1965, 184.

las directrices de la naturaleza, cuya obra culmina en la interioridad del hombre, no en lo sensible (cf. *ad Marc.* 27.28; 31-32 ed. Nauck).

Toda la filosofía del sabio porfiriano podría llamarse sintéticamente una «filosofía de la salvación» (cf. *de Abst.* II 49)¹¹⁵. El filósofo verdadero debe trabajar por su alma con la misma intensidad que los demás mortales por su cuerpo (*ad Marc.* 32). Pero no hay que recurrir a los misterios, ni a los ritos ni a las tenebrosas teurgias. La filosofía opera la verdadera salvación. Es natural que el filósofo se vea reducido así, aunque no lo pretenda directamente, a separarse del vulgo y a hablar sólo a una élite, a quien están reservadas únicamente las promesas de la felicidad perfecta (cf. *de imag.* 1 ed. Bidez; *ad Marc.* 13). Hubo un momento en el que Porfirio —siguiendo a Plotino— llegó a pensar que el ideal de la vida del filósofo sería una especie de orden monástica filosófica muy parecida en su recogimiento al monacato cristiano (cf. *de Abst.* I 36). El fin de este cenáculo, o del filósofo solitario, sería la ascensión del alma, por medio de la sabiduría, a la divinidad y su unión con ella (*ad Marc.* 7; 6; 8).

¿Cuál es el camino que conduce a la cima? Por testimonio de otros filósofos sabemos que Porfirio se servía de los escritos platónicos como de etapas sucesivas en la preparación del alma. La ascensión de lo corporal a lo incorpóreo y al Uno se ve ayudada también por los oráculos caldaicos, considerados por nuestro autor como revelación divina¹¹⁶. En lo que respecta a la estructura mental formal, el filósofo porfiriano sigue los cánones de la lógica aristotélica. Desde Porfirio formará parte integrante de la enseñanza de la escuela plotiniana. La formación filosófica condicionada por el progreso espiritual tiene tres etapas: ética, física y metafísica. Esta concepción porfiriana de la filosofía se encuentra reflejada en la sistematización en enéadas de los escritos del maestro. La primera trata de los problemas éticos; la segunda y la tercera abordan los temas físicos de la filosofía. La cuarta, quinta y sexta tienen por objeto las cosas superiores y divinas: el alma, la inteligencia, el Uno. A pesar de este orden tan perfecto, el sabio porfiriano hará un hincapié casi exclusivo en el aspecto purgativo-purificativo, aun-

¹¹⁵ Cf. Ueberweg-Praechter, *op. cit.* (n. 86), 637.

¹¹⁶ Cf. J. Bidez, *op. cit.* (n. 112), 129-130.

que bajo el prisma de un intelectualismo total. Las dos etapas siguientes quedan más en la sombra. De la contemplación hablará muy poco y se da por supuesto que se alcanzará, poniendo los requisitos necesarios, aunque con extremas dificultades.

a) *Etapas éticas.*

1) *Purificación.* Es un corolario de la necesidad de liberarse de las trabas de lo sensorial e irreal (*ad Marc.* 15; *Abst.* I 33). No vamos a detenernos demasiado, pues las ideas son similares a las expuestas en otros apartados semejantes¹¹⁷. La tarea ascética no es fácil (*Abst.* I 38.56.44), pero el sabio la soporta voluntariamente. Sólo tiene un límite: no estropear la salud para no entorpecer, al faltar el soporte físico, los bienes de la contemplación. El verdadero filósofo debe imponerse una rigurosa abstinencia de carnes. Esto es nuevo respecto a Plotino¹¹⁸. Los argumentos en pro de la abstinencia son, en resumen, los siguientes: el comer carne fortalece al cuerpo en demasía y ofrece dificultades al alma (*Abst.* IV 20; cf. I 27.42; II 49; IV 8). No se pueden sacrificar animales porque éstos participen de la racionalidad humana (III 1; cf. I 27)¹¹⁹. De toda esta tendencia a la abstinencia se desprende como fluente consecuencia el que filósofo verdadero sea contrario al matrimonio (IV 20; cf. *Sententiae* 24 ed. Dübner). Toda excitación sexual o cualquier atracción afectiva hunde al alma en el barro de lo corpóreo¹²⁰. En conclusión: lo importante es la mente, lo racional. «La aceptación de las pasiones es el camino de la perdición» (*Sent.* XXII).

2) *Práctica de las virtudes.* Es imposible separar este aspecto del anterior, pues forman un todo simultáneo. Indicamos ya al hablar de las virtudes en Plotino que una escala sistemática de

¹¹⁷ Sobre Porfirio especialmente, cf. H. Doerrie, *art. cit.* (n. 114), 181.

¹¹⁸ Cf. Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, Hildesheim, 1961, 113.

¹¹⁹ Contra estos argumentos en pro de una abstinencia rigurosa del filósofo se opone una fuerte objeción: si es lícito ofrecer carne a los dioses, ¿por qué no le será lícito a aquel el comerlas? Porfirio responde atacando de frente la costumbre tradicional (II 2-4). A la divinidad no hay que ofrecerle nada material. Un sacrificio de carnes no se justifica por ningún motivo (II 24). El único sacrificio decente para la divinidad es la contemplación. Y a los dioses intermedios el sabio no debe ofrecer otros sacrificios que piadosos pensamientos (II 34-35).

¹²⁰ Cf. H. Doerrie, *art. cit.* (n. 114), 184.

éstas se encuentra sólo en sus sucesores, en especial Porfirio. Ahora nos fijamos tan sólo en el aspecto particular que esta escala tiene en Porfirio.

Las virtudes *políticas* tienen como fin hacer del sabio un *metriopathēs*, es decir, un hombre que modera las pasiones bajo el *logismos*. Las *purificantes* tienden a hacer del sabio un *apathēs*. Todo hasta matar la memoria de los afectos corpóreos. Las virtudes del *alma purificada* (en Porfirio no tienen propiamente nombre) son las que practica el alma cuando carece de toda afección. Su fin es la semejanza con Dios. Las *ejemplares* o *paradigmáticas* ya no pertenecen al alma, sino al *Nous*. Son los paradigmas ideales, eternos, de los que fluyen las demás virtudes intelectuales del grado anterior. El que practica las virtudes políticas es el hombre probo y diligente (*spoudaios anthrōpos*). El que ejercita las segundas y en parte las terceras es el filósofo (*daimonios anthrōpos*). Obrar plenamente conforma a las virtudes del tercer grado compete sólo a la divinidad; las del cuarto grado son solamente propias del Padre de los dioses. Las virtudes están realmente escalonadas. No se pueden tener las de un grado superior sin poseer las inferiores (*Sent.* XXIV).

b) *Etapas físicas.*

Respecto a los estudios necesarios al filósofo, Porfirio no se aparta de Plotino, ni tiene ideas especiales al respecto. Hay que notar, sin embargo, dos «desviaciones». La primera: el especial hincapié en la lógica aristotélica en la formación mental; la segunda: no considerar la dialéctica como una parte especial de la filosofía, sino como actuante indistintamente en las tres etapas de la vida filosófica ¹²¹.

c) *Etapas «metafísicas»; la contemplación; el filósofo y la divinidad.*

Porfirio afirma taxativamente que la contemplación es el fin de la vida del sabio y que sólo se logra por vía intelectual, pues su

¹²¹ Cf. P. Hadot, «La metaphysique de Porphyre», en *Entretiens...*, t. XII, Ginebra, 1965, 145 s. (cf. n. 114).

esencia es intelectual (*Abst.* I 29; cf. *ad Marc.* 11; 16; 15.17). Puesto que la doctrina porfiriana es idéntica a la de Plotino, no necesitamos extendernos más aquí.

B) *El filósofo y lo literario*

J. Bidez, el biógrafo de Porfirio, ha escrito sobre él: «en Porfirio se siente por todas partes a un alumno de las Musas griegas. Este perfume de helenismo que se expande hasta en sus composiciones más eruditas se lo debe a su maestro de Atenas, Longino. Porfirio se formó bajo su tutela en el culto del gran Homero y del divino Platón, en el comercio incesante de dos genios que, cada vez más, iban los griegos a oponer a Cristo»¹²². Sin embargo, nos encontramos en Porfirio, al estudiar las relaciones del filósofo con lo literario, con la carencia de textos que reflejen expresamente la opinión porfiriana al respecto con una claridad parecida a la que encontramos en el *Dión* de Sinesio. El uso más o menos abundante de citas de poetas o trágicos en la obra filosófica del sabio de Tiro no significa nada en favor de una consideración de la literatura como ayuda o propedéutica a la filosofía. Está bien claro que el máximo atacante de esta posición, Platón, usa abundantemente de citas de Homero y de los trágicos para ilustrar o confirmar sus puntos de vista. Es una lástima que se hayan perdido las *Quaestiones homericæ* y otros tratados porfirianos que versaban sobre la interpretación filosófica de los mitos o sobre cuestiones de retóricos y gramática¹²³. Eran obras escritas la mayoría en Atenas bajo la influencia de Longino (quien era más filólogo que filósofo en opinión de Plotino: *Vita* XIV) y que podrían seguramente iluminarnos a este respecto. Se nos ha conservado, en cambio, el opúsculo *de antro nympharum* que puede presentarnos, indirectamente al menos, una mentalidad alejada de Platón en este punto y más cercana a Sinesio. En esta obrilla interpreta Porfirio alegóricamente el famoso pasaje de la *Odisea* (XIII 102 ss.) en el que se describe la gruta de Itaca.

Para Porfirio, es evidente que el poeta presenta en esta descripción unos datos con claro sentido alegórico y místico. Quiere obli-

¹²² *Op. cit.* (n. 112), 35.

¹²³ Cf. *Ad Gaur.* 50, 21.

garnos a reflexionar, a extraer la enseñanza profunda revestida con el ropaje de lo poético (n.º 3). Parece claro, por tanto, que la literatura y lo poético no son un impedimento para la función del filósofo. Al revés, en algunos casos le ayudan o pueden ayudarle¹²⁴. Con este hecho quedan más bien lejos las recriminaciones platónicas contra la poesía. Ésta sirve de trampolín para el ejercicio de la filosofía, aunque no sea su esclava y servidora como lo es para el autor del *Dión*.

6. DIÓN DE PRUSA

Es curioso que entre los personajes que han ejercido su influencia sobre el opúsculo de Sinesio que comentamos sea éste, Dión de Prusa —el hombre que ganó en tal alto grado la admiración del de Cirene y que le colocó como patrono y título de su defensa autobiográfica— el que haya ejercido una influencia hasta cierto punto superficial en el núcleo de esta obra sinesiana, exceptuando el papel que juega en los primeros capítulos del opúsculo de Sinesio. Ya J. R. Asmus en su trabajo *Synesius und Dio Crysotomus*¹²⁵ había estudiado la relación entre ambos autores y hecho notar que es en el *Dión* precisamente donde Sinesio es más independiente del de Prusa. K. Treu, el comentarista del *Dión*, confirma esta tesis¹²⁶. El aticismo sinesiano, por ejemplo, depende más de Luciano, Arístides y Filóstrato que de Dión de Prusa. Asmus cita algunos paralelos de vocabulario, pero éstos ocurren sobre todo en los capítulos I-III y XII, en los que Sinesio discute el estilo de Dión de Prusa,

¹²⁴ J. Pepin en su art. «Porphyre, exégète d'Homère», en *Entretiens...*, t. XII, Ginebra, 1965, 231-272 ha resumido así los puntos de vista bajo los que se encauza la exégesis porfiriana alegórica de Homero: 1) Compenetración de historia y alegoría. No hay incompatibilidad entre la exactitud histórica de un relato y su interpretación alegórica. 2) Pluralismo de la alegoría: no se atiende a un tipo único de técnica alegórica, y un mismo término puede tener valores diferentes. 3) El absurdo o lo oscuro es el signo que impulsa al empleo de la alegoría. 4) Función protéptica de la alegoría. Esta incita a la búsqueda. Cf. P. Camus, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e siècle*, París, 1967, 236.

¹²⁵ *Byzant. Zeitsch.* 9, 1900, 85-149.

¹²⁶ *Kommentar...* (cf. n. 2), 16-20.

no en el núcleo filosófico de su *Dión*. En los contactos filosóficos de Sinesio con el estoicismo-cinismo tampoco depende directamente del Crisóstomo. Ésta es la tesis de K. Treu en contra de Lacombrade. El primero explica las semejanzas entre ambos autores por el hecho de que la filosofía estoico-cínica se acerca, por una parte, al neoplatonismo y, por otra, al cristianismo, fuentes ambas de las que ha bebido abundantemente Sinesio. El Sócrates de los escritos de Dión de Prusa es un personaje muy revestido de pensamientos estoico-cínicos; no así el de Sinesio, que es puramente platónico. Es, por tanto, muy probable la independencia de Sinesio respecto al de Prusa. Sin embargo, le es muy deudor en el gusto por el cuidado del estilo y por el ambiente general ideológico que lleva a Sinesio a formularse la idea de que el filósofo no está reñido en absoluto con los adornos del estilo; es más, que el filósofo debe ser un literato.

La personalidad de Dión Crisóstomo se desarrolló en dos aspectos antagónicos y sucesivos captados perfectamente por Sinesio¹²⁷. Antes de su destierro por Diocleciano en el 82, el Crisóstomo actuó fundamentalmente como rétor y escribió incluso ocasionalmente contra los filósofos. Sus escritos eran juegos sofísticos (*paignia*) sobre temas las más de las veces intrascendentes: la alabanza del papagayo, del mosquito o de la calvicie. Pero después de su destierro, Musonio Rufo lo ganó para el estoicismo. Fue como una segunda vida, una conversión a la filosofía. Desde entonces cesaron en él las críticas contra los filósofos e incluso intentaron hermanarse en él el rétor y el filósofo estoico novicio, formando esa mezcla suya que constituiría su segunda personalidad. En sus discursos hay suficientes rasgos que nos permiten hacernos una idea de su imagen ideal del filósofo, con colores naturalmente estoicos. Pero como siguió siendo un rétor y un amante de la política, no podemos esperar que su pintura del filósofo sea tan trabajada y profunda como la de los sesudos autores que nos han ocupado más arriba.

¹²⁷ De las observaciones de Sinesio sobre el estilo e ideas de Dión de Prusa ha sacado gran partido von Arnim para una cronología relativa de los discursos de éste.

A) *La imagen del filósofo*

En atención a un orden metodológico haremos una distinción expositiva entre el «filósofo-para-sí» (a) y el «filósofo-para-los-demás» o el filósofo gobernante (b).

a) *El filósofo-para-sí.*

1) Rasgos generales: el filósofo tiene que poseer ciertas cualidades morales que son como prerequisites indispensables. Ha de ser serio, bueno y honorable (Or. XIII 28 ed. Arnim). Todo hombre tiene un espíritu que (*daimōn*) le guía. El que tiene madera de filósofo le hace caso y llega a ser *phronimos*, *dikaios*, *hosios* y *andreios*, es decir, *sophos*. El que no presta oídos al *daimon* llega a ser lo contrario, *phaulos*, *adikos*, *anosios* y *deilos*, es decir, «no *sophos*» (XIII 8; cf. el disc. XXV). El comienzo del filosofar es seguir el consejo délfico del *gnōthi seauton*. A partir de este principio el sabio alcanzará la verdad (LXVII 3). El mundo del filósofo es el de la abstracción, la universalidad, las ideas y los conceptos. Tanto que para la gente normal no es a veces fácil seguir el camino discursivo de un filósofo (XII 38). El sabio se preocupa de su propia perfección, despreocupándose de las actividades prácticas que conducen a una vida azarosa (LXIX 5). La dedicación a la filosofía necesita de la soledad y del retiro. Pero éste no consiste en la escapada a un lugar apartado y solitario, sino en la concentración activa de la mente sobre lo que merece la pena (XVIII 11).

2) El filósofo es el hombre que *busca la sabiduría*. La elección de su mismo estado de vida se encuentra regido por ella. La mayoría de los hombres escogen un género de vida sin saber realmente lo que les conviene; el filósofo, empero, sabe que debe conocer el supremo bien y lo subordina todo a ello (XXIV 2-4). El filósofo está ansioso de instrucción y formación (XXX 10-24; 26-27; 30-34). Gracias a la posesión de la sabiduría, es posible efectuar una neta distinción entre la plebe, que se mueve en el mundo de la opinión, y el sabio, que posee la ciencia... Ésta le será incluso útil para los asuntos de la vida diaria. El filósofo será superior a la plebe porque

sabe cuando debe o no debe actuar. Junto con la sabiduría debe ser superior en la *virtud* (LXXI 1-2; 3-5; 6; 8).

3) El filósofo es el hombre de la *libertad* que consiste en saber lo que es lícito y lo que no lo es (XIV 4-5; 17; 18; 20-24). El filósofo carece de coacciones. No necesita otro gobierno que el de su propia razón y el de la divinidad (XLIX 3). Esta absoluta libertad le proporciona una inmunidad total ante la atracción de la riqueza (LXXX 9) y le coloca en una posición en la que la crítica de la gente no le afecta lo más mínimo (LXVI 23-24), gozando incluso de una libertad real y física de movimientos (LXXX 4-9).

4) Corolario de la libertad, sabiduría y poder de reflexión es la *apatheia* del sabio. Su corazón se hace fuerte gracias a la filosofía pensando que ninguno de los males es superior a la muerte... y ésta, una liberación de las penas (XV 3-4; 8-9). Las acechanzas de las ansiedades que pesan sobre el hombre ordinario no existen para él (LXXX 7). De su ecuanimidad le nacerán muchos bienes, ante todo la paz y la serenidad (XVI 8-12). La *apatheia* es el resultado de un riguroso autocontrol y dominio de sí mismo (LXVII 1; XLVIII 8).

5) El filósofo se distingue *de otros tipos* netamente. Del *sofista* (con los rasgos conocidos desde Platón), así como de los *seudofilósofos* (LIV 1-3; LXXVIII 34). De la *plebe* se distingue incluso por su vestimenta exterior (Dión defiende que el filósofo debe tener su modo típico de vestir: el *imation* sencillo, sin túnica, con pelo y barba largos: LXII 14; 10; 7).

b) *El filósofo-para-los-demás.*

Por raro que parezca, dadas las afirmaciones anteriores, Díon sostiene que el filósofo puede ser llamado a cargos de gobierno en ciudades o naciones, pues se encuentra en una posición excelente para ello ya que posee la sabiduría (XXII 5). Es más, la función del filósofo no es otra que gobernar (XLIX 13), pues desde las alturas tiene mayores oportunidades de hacer el bien (XLIX 1). Esta figura debe ser cuidadosamente distinguida de otra que se le parece pero que es de categoría inferior: «el filósofo de la política» o el

«orador noble» (XXII). Este es un hombre serio que no trata sus asuntos en la plaza del mercado, que no tiene sus ojos fijos en el dinero, sino que aspira a participar rectamente en las deliberaciones comunes y en la legislación. Es el único que merece el apelativo de orador (cf. XXII 2-3). El filósofo en sentido estricto examina los problemas en abstracto y forma el criterio recto sobre los asuntos. El orador, «filósofo político», resolverá esos asuntos en el terreno de lo concreto (XXII 3-4).

B) *El filósofo y lo literario-retórico*

En un autor como Dión de Prusa el planteamiento de un posible enfrentamiento entre filosofía y literatura, en términos semejantes a los platónicos por ejemplo, no tiene ningún sentido. Los personajes de la segunda sofística en su mejor florecimiento no son enemigos declarados de los filósofos. Hay un mutuo respeto. Para Dión, en concreto, habría todo lo más un problema planteable al revés. ¿Es la filosofía útil para el cultivo del arte de la palabra? ¿No sería más bien un estorbo para el desarrollo de esa flor helénica que es la elegancia ática en el decir y escribir? Pero este supuesto problema tampoco existe, como ha quedado claro por párrafos anteriores. En efecto, su personalidad madura ha superado todo posible enfrentamiento entre lo filosófico y lo literario. Él se consideró a sí mismo un honesto representante de la Stoa a la vez que un orador de una exquisita formación literaria. Y porque Sinesio lo consideraba a la vez un filósofo y un literato, lo pone como ejemplo a quienes atacan el maridaje de las letras con la filosofía. Es claro que el filósofo maduro Dión no tendrá la brillantez estilística de «pavo real» (*Dio* III 1-3) que adornaba sus discursos de la época «sofística», pero en sus discursos filosóficos, tras el destierro, verá siempre Sinesio una buena mezcla de un estilo literariamente perfecto, sobrio, moderado, vuelto hacia los gloriosos modelos de antaño, unido a un pensamiento elevado.

En el discurso XVIII, clasificado por von Arnim como perteneciente al período sofístico (antes del destierro), habla Dión de la formación del orador. Recomienda lecturas de tipo muy variado, desde Homero hasta Jenofonte, por ejemplo, pero no cita a ningún filósofo. El discurso XIII, posterior a su «conversión», nos dice

por el contrario que si un hombre intenta ser bueno, honorable y ciudadano no hace otra cosa que ser filósofo, y unos párrafos antes sostiene la necesidad del cultivo literario completo para ser un individuo que pueda servir al estado (25-27). Ya no se observa aquí ese tono de oposición entre el orador y lo filosófico que podría deducirse del ambiente del disc. XVIII. Lo mismo ocurre en el XXII. En el discurso LIII expone, sin entusiasmo ni crítica, las teorías de Platón en su *República* y el rechazo de Homero del estado ideal. No se atreve a emprender una crítica abierta a la teoría platónica (es cosa difícil, dice él), pero opina que la postura de Platón no debe ser tomada muy en serio, pues lo que rechaza Platón filósofo es admitido por Platón poeta. El texto más importante para las relaciones filósofo-literatura lo tenemos en el discurso LV. Puede servirnos de expresión más concreta de lo que flota en el ambiente de todos los discursos de Dión de tema «filosófico». Afirma nuestro autor que Sócrates, filósofo, ha adquirido su arte como discípulo de Homero y luego lo ha enseñado a las gentes (2-3). Se presenta la objeción, sin embargo, de que existe una diferencia insalvable entre el poeta y el filósofo. Pero responde: no es así; más bien habría que hacer un bloque común Homero-filósofo oponiéndolo al bloque compacto de los sofistas que son unos engreídos, desvergonzados e ignorantes. Tanto el poeta como Sócrates desprecian la riqueza, muestran enorme interés por los problemas éticos (esto es fundamental para una mente estoica) y ambos emplean imágenes, parábolas, símiles (recursos aprendidos a los pechos de la literatura) como vehículo de la instrucción (4-6; 22). La enorme distancia que había de salvarse entre Platón y el neoplatónico Sinesio se ha acortado ya considerablemente. Nos acercamos ya al hombre que aceptará plenamente —y luchará por ello— la figura del filósofo literato y que es el verdadero precursor e inspirador del *Dión*, Temistio.

7. TEMISTIO

Aunque Sinesio no nombra ni una sola vez a Temistio en su *Dión*, no cabe la menor duda¹²⁸ de que este autor ha sido, junto

¹²⁸ Así lo afirma K. Treu en su *Kommentar* (cf. n. 2) y el lector lo comprobará por sí mismo con una simple confrontación.

con Porfirio, el que más influencia ha ejercitado en las ideas centrales de la autodefensa sinesiana. La figura del filósofo está tan íntimamente mezclada con la del literato que al pretender servir a dos señores, como apunta A. Lesky¹²⁹, atrajo sobre sí las iras y los ataques de ambos bandos: el de los filósofos rancios y el de los discurseantes sofistas.

A) Descripción del filósofo en sí

El filósofo nace ya con disposiciones naturales para la filosofía. Normalmente sus progenitores serán óptimas personas y cultivarán esas disposiciones innatas con una educación adecuada (*Or.* XXI 248 a; 250 a ed. Dindorf). La educación del filósofo no debe detenerse demasiado en la materialidad de la gramática y en los meros preceptos de una retórica escolástica, sino que ejercitará su mente en disciplinas superiores (XXI 251 a-b). El filósofo deberá tener como esculpidas dentro de su mente una serie de disposiciones que se encuentran en el modelo de todo filósofo: Sócrates (XX 239 a - 240 b; XIX 347 b).

Estas disposiciones son las siguientes: *a*: profundo amor a la verdad y a la sabiduría e inadmisión absoluta de la mentira y del error. Junto a esto mantiene un odio profundo a la adulación y a todo engaño respecto a los demás y sí mismo, sin plus ni minus-valorarse (XXI 257 c-d - 259 a-d). *b*: corazón de amplitud universal. El sabio deberá ocuparse de todos los grandes problemas (XXI 261 b-c). *c*: esfuerzo por procurarse un conocimiento organizado y profundo de las cosas, no como los superficiales diletantes (XXI 252 d - 253 a). Su juicio ha de ser recto, profundo, sensato, que prueba y pondera todo (*orthōs dokimadsōn* (II 30 c - 31 a)¹³⁰. *d*: debe ser un hombre sencillo, amante de la sociedad, de trato fácil y agradable, pacífico y filántropo. Así, como ejemplos, cuando el sabio descubre alguna idea se la comunica a los demás con el sano deseo de hacerlos partícipes del bien (XXI 254 b - 257 c); su sencillez le lleva a no considerar indigno de la cualidad de filósofo el ocuparse de las labores del campo cuando descansa de sus especulaciones y

¹²⁹ *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, 905.

¹³⁰ Cf. XVII 334 b.

entretenerse con el contacto de la naturaleza (XX 237 a-d); (obsérvese la notable diferencia con Sinesio en este punto): *e*: desprecio de riquezas y placeres (II 25 a-XXI 252 b). *f*: afanoso deseo de practicar las virtudes. La filosofía recogida consiste en gran parte en la meditación y práctica de las virtudes sirviéndose de textos de los grandes filósofos, Aristóteles y Platón por ejemplo (II 31 d). *g*: el filósofo es un *metriopathēs* (XXXII 356 a-b). Más que llegar a la *apatheia* estoica, el filósofo temistiano debe tender a la *metriopatheia* de los peripatéticos¹³¹.

B) *El filósofo al servicio de los demás*

No basta nombrarse filósofo. Hay que probarlo con las obras, lo mismo que no basta afirmarse médico, sino que hay que probarlo con la práctica (XXI 251 d-252 a). Hay dos posibles caminos para practicar la filosofía. El uno, teórico, cuando el hombre se recoge, se dedica a sí mismo y a lo divino. El otro, aplicarse a la sabiduría, adquirirla con el ejercicio de la filosofía y luego ponerla al servicio de la comunidad política (XXXI 352 c). Ahora bien, el filósofo no debe escoger el primer camino y permanecer especulando para sí y para unos pocos escondido en el santuario de la escuela. Si el filósofo está en la verdad, ésta debe coincidir con lo útil¹³². Para Temistio no hay oposición entre los dos caminos. Se impone el segundo, que no es una negación del primero, sino más bien una perfección y complementación. Todo el bagaje adquirido en la madura reflexión ha de operar en favor de la libertad de los ciudadanos. Esto fue lo que intentaron hacer Sócrates, Platón y Aristóteles. Nadie podrá achacar entonces al filósofo que es una figura inútil en la sociedad (XXI 352 b-d; cf. el disc. XXIV *passim*).

El filósofo temistiano difiere profundamente del de Porfirio en el apartamiento del vulgo. Éste había cerrado las puertas de la filosofía a los no iniciados. Temistio da un sí rotundo al pueblo y lucha por la difusión entre todos de los beneficios de la filosofía. Para Platón, el pensamiento filosófico (*logos*) debía nacer del alma

¹³¹ Cf. la edición de G. Dindorf p. 708, notas.

¹³² Cf. Kester, *op. cit.* (n. 48), 44-47.

misma, de una eclosión de la ascensión hacia la Belleza y luego ser educado individualmente. Para Temistio, el *logos* sólo tiene vida y respiración si se le propaga el mayor número de personas. Es un absurdo considerar a la filosofía como un arcano útil para pocos¹³³. La ciudad misma grita quejumbrosa ante el filósofo para que no la abandone a su suerte. Ella necesita su consejo y ayuda (XXVI 326 a - 331; cf. 319 d - 320 d). El filósofo será el médico de la ciudad. Mezclando lo útil con lo amargo, los ánimos con las reconvenciones, prestará un enorme servicio a sus conciudadanos (XXIV 303 b-c; V 63 b-c). El servicio a la ciudad podrá prestarse también en la asistencia a los reyes, a quienes deben prestar toda clase de consejo. Aquéllos aplicarán su oído a los filósofos para gobernar (VIII 107 d; X 130 a-c).

C) *El filósofo debe ser un literato y un excelente orador*

a) Esta faceta del sabio es consecuencia ineludible de su entrega al pueblo. ¿De qué le valen sus buenas intenciones de servicio si cuando habla no se le entiende o aburre soberanamente a los oyentes? (XX 237 c-d). La enorme responsabilidad de ser filósofo no sólo para sí sino para la ciudad le lleva a perfeccionar su estilo lo más posible. Debe cultivarlo literariamente. Ha de encontrar un equilibrio entre la importancia del fondo y el desprecio de la forma (el filósofo rancio) y el puro cuidado del estilo (el literato puro). Una armonía agradable y graciosa entre fondo profundo y forma serena será su ideal¹³⁴. El manifiesto literario del sabio, la no oposición entre la literatura y la filosofía, está reflejado nítidamente en el discurso XXIV: «el palacio de la filosofía no se encuentra privado de las Gracias...» (302). ¡Cuán lejanas suenan estas palabras aplicadas a la filosofía de las solemnes afirmaciones de Sócrates expulsando a la poesía de la ciudad de los filósofos! y ¡cuánto más cercanas se nos aparecen ya a las ideas del *Dión*!

b) Toda esta formación literaria está orientada a la palabra viva, a la comunicación: el filósofo será un excelente orador. El

¹³³ Cf. Kester, *op. cit.* (n. 48), 58-59.

¹³⁴ Cf. el artículo de W. Stegemann en *RE* ZR. V 1664.

sabio frecuentará el teatro sin temor, no se aterrorizará ante un auditorio a quien procura hacer el bien (XXVII 341 d - 342 a). Este tipo de sabio intenta hacer realidad la unión de filosofía y la retórica. Temistio es consciente de que dice algo opuesto respecto a la venerable tradición recibida de Platón. Esta mezcla de rétor y filósofo resultará para muchas mentalidades algo escandaloso (XXVI 316 a ss.). Temistio sabe que de todos modos el filósofo es un ser incomprendido. ¿Se calla? Le colman de insultos y le tachan de inútil. ¿Se expresa con soltura? Se le criticará duramente por pasarse al campo de la retórica. Si intenta participar en el gobierno del estado, se le pondrá la etiqueta de ambicioso; si se retira de él, de inútil (VIII 103 b-c).

El filósofo sabe que este ideal es difícil y que en la práctica sigue habiendo oposición entre retórica y filosofía (XXIV 303 a; X 129 c). Los oradores a menudo no prueban la verdad de sus causas, sino que hacen ostentación de su arte; no demuestran la verdad, sino su pericia (II 31 a); y hay quienes simulan ser filósofos y son únicamente charlatanes, malos oradores, degenerados que no han gustado de la musa de Platón (IV 62 a). Ciertamente, esto es lo que ocurre en la práctica, pero no hay oposición en la mezcla ideal, en la retórica sincera que se usa para conducir a las gentes hacia donde el sabio crea que está lo mejor (XXIV 328 c). El ataque de Platón contra los sofistas es, hasta cierto punto, un tanto abusivo. Existe un camino intermedio entre el glorioso estilo sofístico y el austero del filósofo tradicional. El filósofo orador no debe sólo *ōphelein*, sino *areskein* (XXIV 302 c). Y los oyentes no deben recibir tan sólo el *oninasthai*, sino también el *thaumadsai*, logrando la unión de lo *eukhar* con lo *semnon* (XXIV 301 c; 302 d). Temistio ve en la *logou apergasia* un verdadero progreso de la filosofía¹³⁵ y considera un error que la sabiduría eche a perder el estilo (XXVIII 342 b). Lo que seguirá existiendo siempre será una oposición entre una retórica tal como la entiende la plebe y los sofistas y la que practican los filósofos que merecen tal nombre.

En el filósofo hay dos personalidades distintas, pero hermanadas. A una la alimenta la Retórica, a otra la Filosofía (XXIV 303 b). La segunda es de una belleza serena y natural, sin adornos, modesta

¹³⁵ *Ib.*, 1675.

y majestuosa. La primera es también hermosa de aspecto, pero adornada con afeites y cosméticos. El coro formado por los hijos de la Retórica es alegre y bullicioso, pero muchas veces desenfrenado y lleno de inmadurez. El coro de la Filosofía es sereno y pacífico, pero carente de gracia. El coro perfecto —el sabio perfecto— es el que sabe mezclar los dos coros, el de la filosofía y el de las Musas (XXIV 303 b - 304 d). Así tenemos ante nuestros ojos la reconciliación en la persona del sabio de dos fuerzas antagónicas. ¡Qué enormes ventajas se derivarán de esta unión! Resulta en primer lugar beneficiada la filosofía misma. La rusticidad de los filósofos antiguos retraía las simpatías de las gentes y dejaba sin fruto la semilla de sus palabras (XXVIII 342 e-d). Resulta ventajosa la verdad, defendida por el filósofo con las mismas armas con las que los sofistas traman sus engaños (343 b)¹³⁶. Sale ganando la ciudad¹³⁷ que recibe los beneficios guardados antes por la filosofía. Sólo habrá ventajas para los oyentes. La pintura de las buenas costumbres es tan viva en la boca del filósofo que los oyentes la captarán como si la estuvieran viendo (XXVIII 342 d - 343 c).

Pero este filósofo orador corre, sin embargo, el grave peligro de ser tachado de sofista. Basta que se pase un poco de lo conveniente —y qué fácil es— para que los filósofos rancios lo consideren fuera de sus filas. Se impone, pues, dejar bien definidas las diferencias entre uno y otro personaje. Los criterios de distinción los dejó

¹³⁶ Cf. *Or.* XXIX 344 a-b: las acusaciones injustas se ven respondidas por esta especie de magia del discurso que da la vuelta a los argumentos de los adversarios. El hablar cuidadoso del filósofo es el escudo y la coraza en esas luchas.

¹³⁷ Según la tesis de H. Kester, Temistio ha usado en el discurso XXVI un antiguo manuscrito de un filósofo socrático dirigido contra el *Fedro* de Platón. En este diálogo —según el socrático desconocido— la retórica platónica no es provechosa para la multitud porque exige conocimientos demasiado subidos, trata de las cosas divinas preferentemente y es sólo aplicable a cada individuo en particular. Temistio en el disc. XXVI pretendía, apoyándose en ese manuscrito, justamente lo contrario de Platón: hacer una retórica que se dirija a las multitudes, beneficiar a la ciudad y convertir a la filosofía en una filantropía. Que el espíritu del disc. XXVI corrige o intenta corregir los estrictos conceptos del *Fedro* y que permite y desea al filósofo un uso del arte oratorio lo más abundante posible, es algo evidente. Pero la teoría de que Temistio se apoye en un manuscrito de un socrático ha obtenido poco eco y parece insuficientemente probada.

muy claros Platón (*Soph.* 254 a, etc.). Temistio seguirá sus huellas al separar las dos figuras (XXIX 345 a-347 c)¹³⁸.

* * *

Con Temistio cerramos nuestro periplo histórico que ha durado más de ocho siglos. Una comparación mental y espontánea entre el filósofo sinesiano y el platónico, contrapuestos simplemente al principio de este artículo, nos dejaba la impresión de una inmensa distancia a pesar de las evidentes semejanzas. Aparte de la enorme profundidad del segundo y el carácter mucho más superficial de la descripción del primero, la posición tan esencial, tan vital que lo literario tenía para Sinesio y el rechazo tan categórico de la poesía por el filósofo platónico hacía a las dos figuras completamente irreconciliables. Avanzando los siglos, las dos figuras han vuelto a unirse en una —aun a costa de la profundidad— en la personalidad y en las ideas de Temistio. Este personaje es el puente definitivo que salva el abismo abierto entre las concepciones de Platón y Sinesio.

La evolución de esta figura del filósofo y sus relaciones con lo literario en estos ocho siglos puede ser imaginada como una doble curva de opuestas direcciones. Una descendente, perdiendo casi constantemente luz y grandiosidad, desde la magnificencia y colosalidad de concepción de la figura del sabio platónico hasta la superficialidad de la de Sinesio. Otra, ascendente, que parte de la ruptura trágica entre el filósofo y la poesía en la *República* y que sube, entre un suavizamiento de líneas y un pulir de aristas constante, hasta la plenitud de hermandad, complementación y fusión

¹³⁸ El sofista es ante todo el hombre de la apariencia, casi un engañador. Es el personaje de la exhibición, un tipo que construye discursos epidícticos, *ditirambos armoniosos y párrafos rítmicos*. El filósofo lo opuesto: el hombre de la profundidad cuyo verdadero tesoro y riqueza se encuentra en su alma (XXIX 345 c-d; 346 a). El sofista busca agradar; el filósofo, la utilidad (X 129 d). El primero anhela los aplausos; el segundo, el bien de los oyentes (XXI 243 a-b). El sofista está siempre dispuesto a improvisar: es un gárrulo que habla al momento sobre cualquier tema. El filósofo odia la improvisación, se prepara concienzudamente (XXVII 332 c-d). El sofista enseña por dinero; el filósofo no sólo no tiene intereses crematísticos, sino que gasta el dinero que tiene con tal de ser útil (XXIX 289 b-c; 291 b-c). El filósofo es como el rey, dador de todos los dones. En ello reside su felicidad (XXIII 293 a-b).

del literato y el filósofo en las concepciones de Temistio y Sinesio. Las dos curvas no tienen igual valor sin embargo. La primera cede en profundidad sustancial y en riqueza. La segunda gana en comprensión y anchura de ideas, pero casi diríamos que exige necesariamente la caída de la primera. En realidad, la fusión perfecta de las dos curvas, la unión de ellas en una cima riquísima y llena de luz se dio en la práctica, a pesar de la aparente oposición literal, en la gigantesca figura de Platón (¡ya lo había apuntado Dión de Prusa!). La imagen sobrehumana del filósofo platónico, que nos impone al leerla, se mezcla con la del literato y rétor ideal que era Platón mismo, sentido poeta, creador de bellísimos mitos, dominador del arte del diálogo, de la pintura de caracteres, del choque pasional y emocionante de las ideas, orador más brillante que Lisias..., que es capaz de dejar estupefacto al joven Fedro a las orillas del Ilisos. Este es el ideal que Sinesio quiere convertir en *principio de doctrina*, pero que ya se dio *prácticamente* en Platón, poeta y filósofo.

Entre el ateniense y Sinesio, la figura del filósofo mantiene a lo largo de los siglos fuertes rasgos comunes. El sabio es el hombre de una vida dedicada plena y exclusivamente a la filosofía, de un amor sobrehumano por la verdad, la sabiduría y la justicia. La divinidad es la meta de su camino, en una ruta ascensional impulsada sobre todo por un intelectualismo a ultranza y un culto al *nous* por encima de todo. La ascensión se ve siempre ayudada por la práctica de las virtudes y el cultivo de unas ciencias propedéuticas.

Hay también divergencias que pueden llegar a ser profundas. El sabio de Aristóteles, Platón, Temistio y, en menor grado, Dión de Prusa, son hombres que, enriquecidos por la entrega a la filosofía, bajan de sus alturas para gobernar como reyes, dar leyes sabias o ayudar en el gobierno del estado o ciudad. El de Plotino, Porfirio y Sinesio, en cambio, es más bien el sabio aristocrático, individualista, apartado del vulgo al que desprecia y preocupado únicamente por su propia salvación y perfección. Uno y otro tipo de sabio, empero, tienen en común el ser hombres excepcionales, poseer naturalezas ricas y profundas, ser hombres radicalmente incomprensidos por la plebe a la que ayudan o de la que se apartan.

Respecto a lo literario, la imagen del filósofo se divide en tres campos: Platón aislado, teorizante de las alturas, consecuente y

severo, proclama con solemnes palabras por boca de Sócrates el irremediable conflicto entre la poesía y la filosofía. Aristóteles, Plotino y Porfirio ocupan una posición intermedia. Rompe lanzas contra la concepción exclusivista platónica el sesudo, equilibrado y realista Aristóteles, quien alaba a la poesía como más filosófica que la historia y tiene la osadía —siendo discípulo de Platón— de escribir un *Arte Retórica*. Plotino y Porfirio, por su parte, no conceden beligerancia al problema, no son ni furibundos adversarios como el divino Platón, ni partidarios de un maridaje entre lo literario y lo filosófico como Temistio o Sinesio. Estos dos, más Dión de Prusa un poco al margen, ocupan el tercer grupo, la posición avanzada que en este campo anhelan la síntesis de contrarios. No sólo no existe ningún tipo de oposición entre la poesía (y lo literario en general) y la filosofía, sino que el filósofo *debe* ser un literato y un orador. Sólo así logrará cumplir su misión. Pero ellos no hicieron más que expresar con palabras, pero no igualar con los hechos, el florecimiento de una semilla que había sembrado hacía ocho siglos (y hecho florecer en su propia personalidad) aquel gigante que fue Platón, el ateniense.

ANTONIO PIÑERO SÁENZ